

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGEL**

MARIA CLIZALDA VITÓRIO

**REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS EM MANDU LADINO, DE ANFRÍSIO NETO
LOBÃO CASTELO BRANCO: DO MITO DO BOM SELVAGEM AO RESISTENTE
CALIBAN**

**TERESINA – PI
2016**

MARIA CLIZALDA VITÓRIO

**REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS EM MANDU LADINO, DE ANFRÍSIO NETO
LOBÃO CASTELO BRANCO: DO MITO DO BOM SELVAGEM AO RESISTENTE
CALIBAN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí – Mestrado em Letras (PPGEL/UFPI) como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários.

Orientador: Professor Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes

**TERESINA – PI
2016**

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

V845r Vitório, Maria Clizalda.
Representações indígenas em Mandu Ladino, de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco: do mito do bom selvagem ao resistente caliban / Maria Clizalda Vitório. – 2016.
143 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes.

1. Mandu Ladino. 2. Colonização do Piauí - Resistência.
3. Representações Indígenas. I. Castelo Branco, Anfrísio Neto Lobão. II. Título.

CDD 981.22

MARIA CLIZALDA VITÓRIO

**REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS EM MANDU LADINO, DE ANFRÍSIO NETO
LOBÃO CASTELO BRANCO: DO MITO DO BOM SELVAGEM AO RESISTENTE
CALIBAN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí – Mestrado em Letras (PPGEL/UFPI) como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários.

Orientador: Professor Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação avaliada pela banca examinadora em ___/ __/ 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes
Universidade Federal do Piauí – UFPI
Orientador

Prof. Dr. Alcione Correa Alves
Universidade Federal do Piauí – UFPI
Examinador interno

Prof. Dra Maria do Socorro Batista Barbosa
Universidade Estadual do Piauí
Examinador externo

A Mandu Ladino, à memória dos que sucumbiram a ferro e fogo e aos que ainda estão vivos, pela resistência aguerrida e por sua obstinada fidelidade à terra de seus antepassados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu bom e eterno Pai, pelo sopro da palavra na construção deste trabalho.

Ao meu amado esposo, Domingos Dias, por ter me apresentado Mandu Ladino, por suas zelosas correções gramaticais e, especialmente, pelo amor e carinho sem os quais não seria possível desempenhar essa difícil jornada.

Aos meus queridos filhos, Giordano Bruno e Ulisses, pela força e motivação, em todos os momentos do trabalho.

Aos meus pais, por terem me incentivado nos estudos e por acreditarem em mim. Especialmente, à minha mãe, Maria da Cruz, por suas orações e força nos momentos difíceis.

Ao Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes, por ter me recebido como orientanda, mesmo já tendo uma quantidade significativa de alunos. Obrigada por aceitar os riscos de me iniciar numa nova pesquisa, mesmo estando na metade do percurso. Agradeço também por me introduzir no *Pós-colonialismo* e por suas orientações imensamente produtivas e certeiras para as necessidades da pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí, pela dedicação e empenho em nos inserir no mundo da pesquisa.

Ao professor Dr. Alcione Correa Alves, por me apresentar *Todo Caliban e Pode o subalterno falar?*, essas obras mudaram minha forma de me perceber e de me ver no mundo.

Ao professor Dr. Élio Ferreira Souza, pelas valiosas sugestões durante a Banca de Qualificação.

A todos os colegas do Mestrado, pela cumplicidade em todos os momentos da jornada.

Tudo índio, tudo parente

Eu conheço Yanomame que vende sorvete
E um predreiro Taurepang que vive de biscate
As mulheres índias
Longe da maloca e da floresta
Sobrevivem como desempregadas domésticas

E os milhares de meninos e meninas
Fazem papel de índio no Boi
Durante as festas juninas

Tudo índio, tudo parente
(Nilson Chaves)

RESUMO

O romance **Mandu Ladino**, do autor piauiense Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco, que se constitui como corpus desta pesquisa, apresenta, de forma ficcional, uma releitura da história do índio Mandu Ladino, personagem histórico que viveu em solo piauiense no final do século XVII e início do XVIII e que se tornou símbolo da resistência indígena contra o processo de conquista impetrado pelo colonizador português. Para salientar esses processos de resistências dos índios do Piauí, Castelo Branco cria, ao longo de sua narrativa, algumas representações indígenas. Desse modo, esta pesquisa teve por objetivo geral analisar as representações indígenas construídas por Castelo Branco em **Mandu Ladino** para evidenciar o confronto entre o índio e o branco português durante o processo de colonização do Piauí, bem como identificar, na obra, influências de matizes indígenas construídos por outros escritores, ao longo da literatura, sobretudo, a brasileira. Para alcançar tal intuito, foram eleitos os seguintes objetivos específicos: a) Refletir sobre as teorias que percebem a História como discurso, examinando como a história do índio Mandu Ladino se torna ficção no romance histórico de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco; b) Contextualizar historicamente o Piauí à época da chegada dos colonizadores para viabilização das fazendas de gado, averiguando as circunstâncias do processo de resistência indigenista nas lutas contra a colonização da região, relatados pela historiografia oficial e por Castelo Branco em **Mandu Ladino**; c) Conhecer os principais matizes indígenas construídos por escritores, ao longo da Literatura, especialmente, a Brasileira. Trata-se de uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico no campo da Crítica Literária, com aporte teórico dos Estudos Pós-Coloniais e com forte diálogo interdisciplinar com a Sociologia e a História. Fundamentaram teoricamente a pesquisa os estudos de Alencastre (1981), Bonicci (2005), Borges (2006; 2010), Bosi (1992), Bhabha (1998), Candido (2000; 2006), Chaves (1995), Dias e Sousa (2011), Machado (2002), Jameson (2007), Perrone-Moisés (1992), Pesavento (2012), Ricoeur (1994), Silva (1991), Todorov (2003), Veyne (1998), White (1991; 2001), dentre outros. Em forma de conclusões, evidencia-se que a obra **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, tem caráter híbrido no que se refere à representação do índio, sendo perceptíveis traços que ora se aproximam do indianismo romântico novecentista ora se assemelham ao matiz de *Caliban*, característico das narrativas literárias pós-coloniais, com ênfase para uma tentativa de solução harmoniosa a um encontro violento entre os povos nativos do Piauí e as bandeiras paulistas de traços culturais eurocêntricos.

Palavras-chave: Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco. Mandu Ladino. Colonização do Piauí. Resistência. Representações indígenas.

ABSTRACT

The novel *Mandu Ladino*, written by Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco, from the state of Piauí, Brazil, which constitutes the corpus of this research, presents, in fictional form, a retelling of Mandu Ladino's story, a historical Indian character who lived in Piauí soil in the late seventeenth and early eighteenth centuries and became a symbol of Indian resistance against the conquest process filed by Portuguese colonizers. To emphasize these processes of resistances among the natives from Piauí, Castelo Branco portrays throughout his narrative some indigenous representations. Thus, the general objective of this research was to analyze the indigenous representations depicted by Castelo Branco in **Mandu Ladino** to provide evidence for the confrontation between the Indian and the Portuguese white during the process of colonization of Piauí, as well as identify, in the work, influences of indigenous nuances portrayed by other writers in literature, especially the Brazilian one. To achieve this aim, the following specific objectives were elected: a) To reflect on the theories that perceive the story as a discourse by examining how the story of the Indian Mandu Ladino becomes a fiction in the historical novel written by Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco; b) To contextualize historically the state of Piauí at the time of arrival of the colonizers to enable of livestock farms, checking the circumstances of indigenous resistance process in the struggles against colonization of the region, reported by official historiography and Castelo Branco in *Mandu Ladino*; c) To know the main indigenous shades constructed by writers, throughout Literature, especially, the Brazilian. This is a qualitative research of bibliographic nature in the Literary Criticism field, with theoretical support of Postcolonial Studies and strong interdisciplinary dialogue with Sociology and History. The research was theoretically based on studies of Alencastre (1981), Bonicci (2005), Borges (2006; 2010), Bosi (1992), Bhabha (1998), Candido (2000; 2006), Chaves (1995), Days and Sousa (2011), Machado (2002), Jameson (2007), Perrone, Moses (1992), Pesavento (2012), Ricoeur (1994), Smith (1991), Todorov (2003), Veyne (1998), White (1991; 2001), among others writers. The conclusions reveal that the novel **Mandu Ladino**, by Castelo Branco, has a hybrid aspect concerning the representation of the natives, highlighting characteristics that resemble both the nineteenth-century romantic Indianism and the nuance of *Caliban*, a common feature in post-colonial literary narratives, emphasizing the attempt to harmoniously resolve the violent encounter between the natives from Piauí and explorers from São Paulo who had Eurocentric cultural traits.

Keywords: Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco. *Mandu Ladino*. Piauí Colonization. Indigenous Resistance. Representations.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	HISTÓRIA E FICÇÃO: CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS	15
2.1	A História como discurso	15
2.2	O romance histórico	21
2.3	Romantismo e romance histórico brasileiro	25
2.4	O romance histórico Mandu Ladino, de Castelo Branco: a história dos índios que poucos piauienses conhecem.....	32
3	COLONIZAÇÃO DO PIAUÍ E RESISTÊNCIA INDÍGENA NOS SÉCULOS XVII E XVIII	45
3.1	Conquista portuguesa e resistência indígena no Piauí.....	45
3.2	Resistência indígena no Piauí: do discurso do extermínio à condição de sujeitos de suas histórias	66
3.3	As políticas indigenistas aplicadas pela Coroa e a simulação de guerras justas incentivadas pelos governadores	73
4	REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS EM MANDU LADINO, DE CASTELO BRANCO: DO BOM SELVAGEM AO RESISTENTE CALIBAN	90
4.1	Matizes indígenas na literatura brasileira.....	90
4.2	O contexto de produção do romance Mandu Ladino, de Castelo Branco .	104
4.3	Representações do Indigenismo em Mandu Ladino, de Castelo Branco .	109
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
	REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

A obra **Mandu Ladino**, de que trata esse estudo, foi escrita pelo autor piauiense Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco. O escritor nasceu em 1944, em Teresina, Piauí, e formou-se em Medicina. Fez Pós-Graduação em Psiquiatria, dirigiu o Hospital Psiquiátrico Areolino de Abreu, foi professor e, posteriormente, Reitor da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Escreveu vários trabalhos em sua área de atuação médica. Em 1983, lançou a obra *Manual de Psicologia Médica* e, em 2006, publicou o seu primeiro livro de ficção, o romance **Mandu Ladino**.

A narrativa **Mandu Ladino** é um romance histórico que foi escrito em 2006, entretanto, reporta-se à época da colonização do Piauí, durante o final do século XVII e início do XVIII, período em que os bandeirantes e pecuaristas vindos de São Paulo, Bahia, Pernambuco, Maranhão e Ceará iniciaram o processo de povoamento nas terras do Piauí. Castelo Branco constrói em seu romance uma representação da resistência aguerrida do vulto histórico Mandu ladino, conhecido nos relatos da História do Piauí por organizar o *Levante Geral dos Índios do Norte*, ocorrido de 1712 a 1713, fato que promoveu a união de diversos grupos indígenas da região e conseguiu adiar o projeto de colonização pretendido pelos fazendeiros por alguns anos.

O romance **Mandu Ladino** narra a saga do índio Manuel, nome cristão dado por padres jesuítas, de quem teria recebido educação formal, na Província da Paraíba. Seu nome de origem foi ignorado, ficou conhecido apenas pela corruptela Mandu, acrescida da alcunha Ladino. Tal personagem se tornou um dos símbolos da resistência indígena contra o processo de conquista impetrado pelos colonizadores portugueses. Esses colonizadores abriram estradas, ergueram currais, escravizaram índios, fizeram filhos nas índias e, invariavelmente, matavam os nativos que se rebelavam na região.

Por fazer resistência, atacando essas fazendas, o índio Mandu Ladino se tornou inimigo oficial do Estado e sua cabeça foi posta a prêmio. Mandu e os “índios de corso”, como eram denominados os nativos liderados por ele, foram perseguidos e mortos. Contudo, sua morte não intimidou outros grupos indígenas, que viram no exemplo desse líder uma possibilidade de sobrevivência e de resistência, por isso os embates teriam perdurado ainda por décadas. Apesar de tamanho feito, “Mandu Ladino não desfila na galeria dos heróis piauienses, pois não serve aos propósitos

do Estado, que assenta seu sentimento de patriotismo *na aventura de dois bandeirantes*” (PEREIRA, 1993, p. 33, grifo do autor).

A narrativa faz um recorte ilustrativo dos massacres e do processo de resistência ocorridos desde os primeiros contatos do europeu com o autóctone, pois tal empreitada não ocorrera somente na região do Piauí, mas em todo o continente americano. Esse acontecimento, denominado pela historiografia como *Descobrimento*, permitiu que os europeus tomassem conhecimento de que havia outro mundo, desconhecido, povoado por novas gentes com aparência e costumes completamente diferentes dos seus. Esse encontro de uma nova gente representou não só um confronto de olhares, mas, principalmente, de interesses diferentes.

Infelizmente, a cultura eurocêntrica não conseguiu perceber que a diferença de cultura não representava sinal de inferioridade. Esta visão desfocada acabou prevalecendo e moldando as relações entre brancos e índios, brancos e negros, brancos e asiáticos. “Gerações de europeus se convenceram de sua superioridade cultural e intelectual diante da nudez dos ameríndios”. “[...] estabeleceu-se uma relação de poder entre *sujeito e objeto*.” (BONNICI, 2005, p. 223). Evidentemente, os europeus ocuparam a posição de sujeito e os *outros* (negros, índios e asiáticos) foram posicionados à condição de objeto. Para legitimar essa ideologia, serviram-se das teorias filosóficas, científicas e de tecnologias apropriadas para assegurar tais propósitos. Nesse sentido, conforme Bonnici (2005, p. 224), “O conhecimento e o saber darão direito às terras supostamente *de ninguém*, à divisão do mundo, ao heroísmo dos exploradores, à diversidade cultural, à alteridade e ao racismo.”

É importante salientar que o romance de Castelo Branco surge numa ocasião em que o tema da identidade foi uma das questões centrais da reflexão crítica das Ciências Humanas e Sociais. Assim, assuntos como a condição dos povos indígenas, andinos, caribenhos, amazônicos, segundo Valdés (2012), foram abordados no pensamento latino-americano dos anos 2000 levando em conta a questão da identidade, explorando a relação entre globalização e nação, especialmente, quando se tratava da identidade nacional.

Nosso interesse em estudar a obra **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, surgiu como fruto das leituras realizadas durante o desenvolvimento da disciplina *Narrativas Pós-Coloniais*, ministrada pelo prof. Dr. Sebastião Lopes, no decorrer do semestre letivo de 20014.2. Destacamos, ainda, que, como parte integrante do processo avaliativo da disciplina referida, foi produzido um artigo científico, sendo

este trabalho aceito para participar do III Encuentro de las Ciencias Humanas y Tecnológicas para la integración de la América Latina y el Caribe - III ECHTEC, realizado nos dias 7, 8, e 9 de maio de 2015, tendo sido, posteriormente, o artigo publicado nos anais do evento.

A realização desses estudos despertou-nos maior identificação do que a proposta que vinha sendo desenvolvida anteriormente, apresentada durante o ingresso no programa do Mestrado em Letras – PPGL. Assim, fez-se mister mudar o projeto de pesquisa e, conseqüentemente, a troca de orientador. Tal projeto nos motivou querer compreender, de modo mais aprofundado, a resistência indígena deflagrada contra o processo de colonização das terras piauienses durante os séculos XVII e XVIII e as possíveis razões da alienação por parte de nossa sociedade em não querer se identificar com uma de suas matrizes etnoculturais fundamentais, a indígena, pois embora prevaleça o discurso oficial de miscigenação, há uma tendência eurocêntrica de se prestigiar o branco em quase todos os seguimentos socioculturais, políticos e econômicos.

Vale considerar que temática do índio surge na Literatura Brasileira desde a escrita dos primeiros cronistas, passando por escritores do Barroco, Arcadismo, Romantismo e Modernismo e se estendendo até a atualidade. Ao longo desses cinco séculos de literatura, foram construídas diversas formas de representações indígenas. Tais representações compreendiam uma perspectiva em que o índio ainda não era o ator literário dessas narrativas, ao contrário, era objeto representado pela literatura lusocêntrica. Somente a partir do século XXI, graças ao lugar que o índio passou a ocupar na sociedade brasileira, teremos escritores indígenas produzindo a sua própria poética e escrevendo em suas próprias línguas.

A obra **Mandu Ladino** não é uma literatura produzida por índio, ao contrário, é escrita por um autor branco, assim, não é uma autotradução ou a expressão da voz do indígena do Piauí, mas ainda um agenciamento por parte do intelectual de “querer falar pelo subalterno”, como teoriza Spivak (2010). Apesar dessa peculiaridade, a narrativa coloca em evidência a figura desses povos subalternizados, simbolizados pela figura de **Mandu Ladino**, evidenciando a luta aguerrida dos índios piauienses para resistir à colonização portuguesa durante o final do século XVII e início do século XVIII.

Embora o romance ainda seja pouco conhecido, configurando-se, dentro do contexto literário brasileiro, como uma obra não canônica, a narrativa de Castelo

Branco coloca em relevo a história do Piauí que poucos brasileiros conhecem, principalmente, sobre a existência de povos indígenas em nosso estado que resistiram e, ainda, hoje resistem contra o processo impetrado pelas culturas hegemônicas.

Para salientar esses processos de resistências dos índios do Piauí, Castelo Branco cria, ao longo de sua narrativa, algumas representações indígenas. Desse modo, esta pesquisa teve por objetivo geral analisar as representações indígenas construídas por Castelo Branco em **Mandu Ladino** para evidenciar o confronto entre o índio e o branco português durante o processo de colonização do Piauí, bem como identificar, na obra, influências de matizes indígenas construídos por outros escritores, ao longo da literatura, sobretudo, a brasileira.

Para alcançar tal intuito, resolvemos eleger como objetivos específicos os seguintes:

a) Refletir sobre as teorias que percebem a História como discurso, examinando como a história do índio Mandu Ladino se torna ficção no romance histórico de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco;

b) Contextualizar historicamente o Piauí à época da chegada dos colonizadores para viabilização das fazendas de gado, averiguando as circunstâncias do processo de resistência indigenista nas lutas contra a colonização da região, relatados pela historiografia oficial e por Castelo Branco em **Mandu Ladino**;

c) Conhecer os principais matizes indígenas construídos por escritores, ao longo da Literatura, especialmente, a Brasileira.

Quanto à metodologia do estudo, trata-se de uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico no campo da Crítica Literária, com forte diálogo interdisciplinar com a História. Marconi e Lakatos (2008) explicam que a abordagem qualitativa tem como premissa analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano e, ainda, fornecendo análises mais detalhadas sobre as investigações, atitudes e tendências de comportamento. Dessa forma, a ênfase da pesquisa qualitativa está nos processos e nos significados. Portanto, é necessário que o pesquisador observe os diversos jogos de linguagem, que se constituem como diversos contextos, para realização da leitura, compreensão e interpretação dos fenômenos ou dados coletados.

Para a composição da pesquisa bibliográfica foram utilizados livros, dissertações, teses, artigos, publicados em revistas científicas ou anais de eventos, disponibilizados na internet ou em vias impressas que tratavam sobre o romance **Mandu Ladino** ou abordassem a história da colonização no Piauí e do processo de resistência dos indígenas em solo piauiense. Também foram feitas algumas incursões sobre a teoria do romance histórico, bem como estudos voltados para as representações indígenas construídas por autores na Literatura Brasileira.

Nosso trabalho foi estruturado em quatro partes. A primeira corresponde à introdução do trabalho, em que fizemos um rápido apanhado sobre o que foi desenvolvido na pesquisa, desde o tema, os objetivos, justificativa, metodologia, estrutura e um pouco da obra em estudo e da biografia do autor. Na segunda parte, traçamos um estudo sobre História e ficção; nela, discorremos sobre as teorias que apontam a história como mais uma ficção, tal qual o romance, fundamentados, principalmente, em Pesavento (2012), Ricoeur (1994), Veyne (1998) e White (1991; 2001). Nessa parte, também abordamos sobre o surgimento do romance histórico e o seu contexto de produção no Brasil, usamos os estudos de Candido (2000; 2006), Chaves (1991), D' Onofrio (1995), Jameson (2007), Lukács (2011) e Ricoeur (1994). E para fechar o capítulo, foi feito um resumo do romance histórico **Mandu Ladino**,

Na terceira parte, trouxemos a contextualização da Colonização do Piauí e os processos de resistência indígena, personificado, principalmente, na figura de Mandu Ladino, para isso, trouxemos as pesquisas de Alencastre (1981), Borges (2006), Carvalho (2009), Chambouleyron e Melo (2012), Chaves (1995), Dias e Sousa (2011), Machado (2002), Nunes (2007) e Silva (1991). Buscamos os estudos de Borges (2006; 2010) e Costa (2013) para confrontarmos o discurso da historiografia tradicional, que insiste em sustentar o extermínio dos índios no Piauí, com novos discursos que asseguram o contrário: que os índios ainda existem no nosso estado e que lutam para serem reconhecidos como povos indígenas. E para encerrar essa parte, levantamos as investigações de Chambouleyron e Melo (2012), Evangelista (2004) e Perrone-Moisés (1992) para abordarmos sobre as políticas indigenistas aplicadas pela Coroa portuguesa durante os séculos XVII e XVIII.

Na quarta parte, traçamos um painel sobre os principais matizes indígenas delineados em nossa literatura. Com base nos estudos de Bosi (1992), Cândido (2006), Leopoldi (2002), Santos (2009) e Schramm Junior (2017), fizemos um percurso desde as cartas dos viajantes, dos quinhentistas às obras de Alencar,

passando pelos escritores modernistas e chegando aos atuais escritores indígenas. Apontamos, ainda, o contexto de produção da obra em estudo. Assinalamos, também, as representações averiguadas na narrativa de Castelo Branco. Tratamos de alguns aspectos que identificam personagens do romance **Mandu Ladino** ora como o *bom selvagem*, típico do indianismo romântico novecentista, ora com o matiz de *Caliban*, característico das narrativas pós-coloniais. Por fim, trouxemos as considerações finais da pesquisa em que apresentamos as conclusões a que chegamos em nossa pesquisa.

2 HISTÓRIA E FICÇÃO: CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS

As proximidades entre História e Literatura representam objeto de reflexões muito antigas. Na Grécia, Aristóteles, em sua **Poética** (1987), obra escrita três séculos antes de Cristo, já definia os papéis que diziam respeito ao historiador e ao poeta. Segundo o filósofo grego, o historiador deveria ser o profissional que contaria os fatos como eles, de fato, aconteceram, já o poeta representaria os fatos como eles deveriam ter acontecido. Essa discussão atravessou os séculos, ora se aproximando, ora divergindo.

A concepção aristotélica foi retomada por filósofos influenciados pelo racionalismo cartesiano do século XVII, passando pelo Iluminismo para então chegar ao cientificismo do século XIX e ao materialismo do século XX. Nesse período, se concretizava uma ideia “de pureza e da racionalidade dos conceitos e da capacidade da ciência de produzir verdades sobre o mundo.” (PESAVENTO, 2012, p. 21). Esse modo de conhecimento racional do mundo oferecia certezas que iriam se contrapor com algumas concepções surgidas a partir do final do século XX, que vão questionar o lugar que a História ocupava enquanto ciência e a função do historiador como produtor de verdade sobre o passado. Pesquisadores como Foucault, Ricoeur, Veyne e White darão novos rumos às pesquisas históricas e ao papel do historiador.

2.1 A História como discurso

White (2001), em sua obra *Trópicos do discurso*, afirma que quando se procura explorar assuntos problemáticos, como natureza humana, cultura, sociedade e História, nunca se consegue com precisão total o que se quer dizer, ou seja, nunca se expressa o sentido exato do que se deseja dizer. Segundo o teórico:

Nosso discurso sempre tende a escapar dos nossos dados e voltar-se para as estruturas da consciência com que estamos tentando apreendê-los; ou o que dá no mesmo, os dados sempre obstam a coerência da imagem que estamos tentando formar deles. [...] Sempre existem razões legítimas para diferenças de opinião quanto ao *que eles são, ao modo como se deveria falar e aos tipos de conhecimento que deles podemos ter.* (WHITE, 2001, p. 13, grifo do autor).

Para o historiador, todo discurso genuíno considera estas diferenças de opinião na formulação de dúvida quanto à sua própria autoridade ou ao que esse discurso ordenadamente exhibe em sua própria superfície. White (2001) acredita que

de um modo ou de outro o elemento *trópico* está contido em todo discurso, por mais realista ou mais imaginativo que possa parecer. Segundo o pesquisador, a palavra *trópico* vem de *tropo*, que no grego clássico significa *mudança de direção, desvio*. No latim clássico, significa *metáfora* ou *figuras de linguagem*. Para os teóricos da linguagem, os *tropos* são *desvios do uso literal, convencional ou próprio* da linguagem.

Reboul (1998, p. 65, grifo do autor), em seu livro *Introdução à retórica*, reflete sobre o sentido que se atribui às figuras como sendo *desvio*:

Em primeiro lugar, desvio em relação a quê? Que 'norma' é essa, esse 'grau zero' da qual a figura se desviaria: o código linguístico, digamos, o vernáculo? Não vemos que ele proíba figuras. A lógica? Mas não é a lógica que rege a língua: sol é feminino em alemão, o inverso para lua; nenhuma lógica nisso, seja em alemão, seja em português. O sentido primitivo etimológico? Veremos quanto essa noção é ideológica, ou mesmo mítica; ademais, utilizar um termo em sentido arcaico – por exemplo, *húmilde* para o que está no chão – já é uma figura. O uso normal, ou seja, o modo como todos falam? Mas todos falam com muitas incorreções, por um lado, e por outro com muitas figuras, portanto com desvios.

As reflexões trazidas pelo pesquisador referido acima apontam para uma noção de desvio como sendo relativa. Dessa maneira, mesmo os pretensos discursos científicos não estariam totalmente imunes aos usos desses desvios ou figuras, uma vez que dependeria do olhar de quem estivesse estudando tais objetos. Portanto, a visão de Reboul sobre as figuras ou tropos coaduna com a de White (2001), já que o segundo defende que o elemento trópico apareceria em todo discurso desde o mais real, como nos científicos, ao mais imaginativo, como na literatura.

Em outro texto denominado de *Teoria literária e escrita da história*, White (1991, p. 9), afirma que

A tropologia não é, é claro, uma teoria da linguagem, mas antes um feixe mais ou menos sistematizado de noções sobre a linguagem figurativa que deriva da retórica neoclássica. Ela fornece assim uma perspectiva sobre a linguagem a partir da qual se pode analisar os elementos, níveis e procedimentos combinatórios de discursos não-formalizados e, especialmente, pragmáticos. A tropologia concentra sua atenção nas "viradas" de um discurso: virada de um nível de generalização para outro, de uma fase de uma sequência para outra, de uma descrição para uma análise ou vice-versa, de uma figura para um fundo ou de um evento para o seu contexto, [...].

Partindo dessa noção, White (2001) defende que os tropos seriam a alma do discurso, o mecanismo que faz com que o seu trabalho possa alcançar o seu objetivo. Dessa forma, a concepção de discurso está intrinsecamente relacionada à

noção de tropos, sendo que o discurso dificilmente se materializaria sem a utilização dos tropos. Por isso, falar de História e suas construções discursivas se apresenta como algo um tanto complicado e, muitas vezes, polêmico. Mais adiante, o historiador amplia a noção de discurso, afirmando que

A etimologia da palavra discurso, derivada do latim *discurrere*, sugere um movimento ‘para frente e para trás’ ou ‘um deslocamento para cá e para lá’. Este movimento – mostra-nos a prática discursiva –pode ser tão pré-lógico ou antilógico quanto é dialético. Antilógico, seu objetivo seria desconstruir uma conceituação de uma dada área de experiência que se tenha petrificado numa hipóstase que impede percepção nova ou nega, no interesse da formalização, o que nossa vontade ou emoções nos dizem que não deve ser o caso num dado setor da vida. Pré-lógico, seu objetivo é demarcar uma área da experiência para análise subsequente por um pensamento orientado pela lógica (WHITE, 2001, p. 16, grifo do autor).

Essa ideia de discurso, como algo que se move “para cá e para lá”, “para frente e para trás”, lembra o movimento de uma lançadeira, como afirma o próprio White (2001), entre os meios alternativos de se codificar essa realidade, recusando as ideias convencionalizadas de “realidade” e “verdade”. White (1991) acrescenta ainda que a história só se torna compreensível por meio da linguagem, isto é, a experiência do historiador é indissociável do discurso que se faz sobre ela. E acrescenta:

o discurso é quintessencialmente um empreendimento *mediador*. [...] é ao mesmo tempo interpretativo e pré-interpretativo; é sempre *sobre* a natureza da própria interpretação e *sobre* o tema que constitui a ocasião manifesta de sua própria elaboração (WHITE, 2001, p. 16-17, grifo do autor).

Nessa esteira, Mostaço (2010) defende que a história é decorrência da interpretação realizada pelo historiador, sendo, posteriormente, entregue ao leitor. Esse trabalho tem uma variação no aparato metodológico, no modo como o historiador dispõe o argumento, como estabelece ou refuta relações, interliga os fatos e dados coletados em sua pesquisa, como organiza seu raciocínio e dirige a sua apreensão ao leitor. E complementa: “Fazer história, decididamente, é uma tarefa ligada à articulação de uma trama” (MOSTAÇO, 2010, p. 152).

Conceber o fazer histórico como uma trama representou um avanço nas pesquisas em relação ao objeto da História, contrapondo-se com as ideias difundidas desde o racionalismo cartesiano do século XVII até chegar ao materialismo do século XX, que apregoavam “[...] a racionalidade dos conceitos e da capacidade da ciência de produzir verdades sobre o mundo” (PESAVENTO, 2012, p. 21).

Na virada do século XIX para o século XX, outras formas de pensar o mundo estremeceram essas ideias apregoadas pelo cientificismo de que a História seria uma ciência que relatava (objetivamente?) a verdade dos fatos do passado. Tais teorias chegavam de outros campos fora da História, mas teriam que, necessariamente, com ela se entrelaçar.

Ricoeur (1994), em sua obra **Tempo e narrativa**, passou a questionar se a História, ou aqueles acontecimentos que tiveram lugar um dia e que pertenceriam ao campo do historiador, se prestaria à obtenção de um conhecimento verdadeiro, segundo as regras e o método de um pensamento objetivo e científico. Mais ainda, discutia não só a possibilidade de obtenção da verdade, mas a própria existência de uma finalidade para a história. É por meio desse filósofo que se discute as aproximações entre narrativa literária e histórica, pondo em cheque as dimensões de verossimilhança e de veracidade dos discursos.

De acordo com Pesavento (2012), Michel Foucault, no final do século XX, defendia que, em toda sociedade, a produção de discursos estava controlada por procedimentos de classificação, avaliação, divisão, separação e limites. E o que cabia estudar era o jogo de elaboração dos discursos constitutivos daquilo que se chamaria o real. Dessa forma, o filósofo não fazia separação entre texto e contexto, e aquilo que se convencionava chamar de real era dado por objetos discursivos fixados historicamente pelos homens. Esse pensamento incomodou os historiadores, ao instalar uma história sem sujeito e ao tomar o discurso pelo real, além de indicar que o objeto se define pela prática discursiva.

Mas mesmo combatido, Foucault, tornou-se alvo de debates que não se esgotaram desde então, a demonstrar que alterações significativas se davam no campo intelectual e que afetavam profundamente a História, mobilizando seus profissionais a pronunciarem-se. (PESAVENTO, 2012, p. 33).

Veyne (1998) foi outro estudioso que incomodou mais ainda os historiadores. Em seu livro *Como se escreve a história*, afirmava que a História era uma narrativa verídica, como relato do que ocorrera um dia. Enquanto discurso, era capaz de fazer reviver o vivido, mas não mais que o romance. Assim, de acordo com essa teoria, a História não passaria de um romance verdadeiro e, desse modo, as estratégias ficcionais seriam inseridas nos campos da História pela fala autorizada de um historiador.

Segundo Veyne (1998), a História apresentaria versões sobre os fatos que teriam ocorrido um dia. Portanto, essas narrativas seriam elaboradas de forma subjetiva a partir de dados objetivos, por escolhas feitas pelo historiador diante de um horizonte infinito de temas. Assim, a História seria o resultado de uma interrogação, feita pelo historiador; de uma escolha e de uma organização dos dados, tal como uma montagem de uma intriga, também formada pelo historiador. Enquanto narrativa, comportaria uma intriga, algo aproximado do romance ou drama, que apresentam uma trama para ser elucidada e a caracterizada como sendo uma disciplina mais propriamente literária.

Veyne (1998) privilegia a trama na articulação do discurso histórico, ressaltando que

os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes substâncias; [...] Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, uma mistura muito humana e muito pouco científica. [...] A palavra trama tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou romance, *Guerra e paz* ou *Antonio e Cleópatra*. (VEYNE, 1998, p. 46).

Como se pode observar, na teoria de Veyne, a aproximação entre o objeto de estudo do historiador e o objeto do ficcionista faz com que a história seja vista como mais uma entre as várias narrativas existentes, como o drama ou mesmo o romance. Alargando a discussão e confirmando esse posicionamento de Veyne, White (1991) defende que aquilo que o discurso histórico produz são interpretações de qualquer informação ou conhecimento do passado de que dispõe o historiador. Essas interpretações assumiriam diversas formas, estendendo-se da simples crônica ou lista de fatos até filosofias da história altamente complexas, mas o que todas elas teriam em comum seria o seu tratamento de um modo narrativo de representação como fundamental para que se perceba seus referentes como fenômenos distintivamente históricos. E acrescenta:

[...] ao caracterizar o discurso histórico como interpretação e a interpretação histórica como narrativização, estou tomando posição num debate sobre a natureza do conhecimento histórico que contrapõe 'narrativa' e 'teoria', à maneira de uma oposição entre um pensamento que permanece em grande parte 'literário' e até mesmo 'mítico' e um pensamento que é ou aspira a ser científico (WHITE, 1991, p. 2, grifo do autor).

Portanto, de acordo com o filósofo, a História seria uma espécie de ficção, tal como o romance é uma forma de representação histórica. Assim, "os historiadores utilizariam as mesmas estratégias tropológicas que os romancistas e poetas usavam

nessas narrativas: a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia” (PESAVENTO, 2012, p. 35). Para White, assim como na criação literária, o historiador também organizaria um enredo na construção de suas narrativas com a diferença de que o romancista inventava os fatos e o historiador os achava nas crônicas e materiais de arquivo.

Em **O fardo da história**, White (2001) insinua que o historiador contemporâneo é frequentemente alvo de deboche quando este reivindica “a posse de um plano médio epistemologicamente neutro que se supõe existir entre a *arte* e a *ciência*” (WHITE, 2001, p. 40, grifo nosso). Contudo, os críticos destroçam completamente esse plano epistemológico, afirmando que ele não se sustenta, uma vez que a História, enquanto ciência, não possui os métodos nem os conceitos confiáveis das ciências naturais, como a Física ou a Biologia. E ataca a segunda possibilidade, quando esta assume que seu trabalho se aproxima mais da arte. Segundo o teórico, também os historiadores são criticados e apontados como péssimos escritores, sem fôlego para boas metáforas nem enredos engenhosos. Assim, a História ficaria entre um fogo cruzado: ora acusada pelos pesquisadores como uma ciência duvidosa, ora ridicularizada pelos escritores, que zombam de sua pobreza artística. Para comprovar tal ideia sobre a história e o historiador, o teórico traz à tona os textos de diversos filósofos que questionaram esse fazer histórico. Citando as palavras de Sartre, o crítico literário afirma que

a única história importante é aquilo de que o indivíduo se lembra, e este só se lembra do que *deseja* lembrar. Sartre rejeita a doutrina psicanalítica do inconsciente e afirma que o passado é aquilo que decidimos lembrar dele; o passado não tem existência fora da consciência que temos dele. Escolhemos o nosso passado da mesma forma que escolhemos o nosso futuro. Portanto, o passado histórico, como os nossos diversos passados pessoais, é no melhor dos casos um mito que justifica o nosso jogo num futuro específico, e, no pior, uma mentira, uma racionalização retrospectiva daquilo que de fato nos tornamos mediante as nossas escolhas (WHITE, 2001, p. 51, grifo do autor).

Em **Tempo e narrativa**, Ricoeur fala de uma ficcionalização da história. Essa ficcionalização se configuraria não apenas pelo papel ocupado pela imaginação na narrativa histórica, na sua função de configurar uma temporalidade, mas no papel central que o imaginário desempenha na construção do que viria a ser o passado, colocando-se no seu lugar e figurando como se fosse, de fato, realidade. (RICOEUR, 1994).

Para Ricoeur (1994), a história sendo caracterizada como ficcionalização se aproximaria da intriga arquitetada pela narrativa literária, construindo uma ilusão controlada, pelos traços ou fontes e pela pretensão de verdade. O filósofo também defende que o texto literário suscita uma relação de presença e refiguração temporal, pois os acontecimentos são fatos passados para a voz narrativa, como se tivessem realmente ocorrido, assemelhando-se aos fatos narrados pela História, mas distinguindo-se por liberar possibilidade de acontecer.

Assim, podemos depreender, a partir das contribuições dos teóricos citados nesse capítulo com relação à História, que a concepção aristotélica de História como sendo o registro verdadeiro dos fatos ocorridos no passado deu lugar à concepção de História como sendo um texto produzido pelo historiador, fazendo uma intermediação das vozes colhidas no passado e sendo, posteriormente, entregue ao presente do leitor. Contudo, esse passado sendo entendido como algo imaginário, como criação, poderá, portanto, ser interpretado de diversas formas e essa interpretação será materializada através da escrita desse historiador.

As concepções trazidas por Foucault, Ricoeur, Veyne e White, citadas nesse capítulo, em relação ao fazer da história, ao papel do historiador e à noção de realidade foram de extrema importância para redirecionar o nosso olhar sobre o livro **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, uma vez que a obra em estudo enquadrar-se-ia como um *romance histórico* e, portanto, uma narrativa baseada nas interpretações de historiadores brasileiros numa tentativa de construir um discurso em torno da personagem Mandu Ladino e em relação ao processo de Colonização do Piauí. Contudo, antes de aprofundarmos essa questão, foi necessário discorrermos um pouco sobre as origens do *romance histórico* e os motivos que favoreceram o surgimento desse gênero no Brasil do século XIX.

2.2 O romance histórico

A relação entre Literatura e História, por mais fecunda que possa ser, traz sempre em seu bojo longa disputa entre os representantes desses dois campos. Há desde os que negam a possibilidade de se apreender quaisquer porções objetivas e passíveis de historicização na literatura até os que não acreditam que entre uma e outra não haja distinção o suficiente para saber quando produzimos uma ou lemos outra. Apesar da polêmica, a historiografia tem, em grande medida, encontrado na

literatura não somente uma fonte inesgotável de riqueza, mas também um objeto muito intrigante e expressivo.

No século XIX, com a superação da retórica e da poética, tendo em vista alguns fatores entre os quais se destaca a emergência do antinormativismo romântico, a história da literatura viria a ocupar o vazio deixado por essas duas disciplinas clássicas. Abandonado o tom preceptístico dominante até o século XVIII, os estudos de literatura acompanham e adaptam a seu campo as grandes tendências filosóficas do século XIX; a pesquisa se torna histórica, isto é, preocupa-se com as origens e com os processos de transformação; ao mesmo tempo, quer tornar-se científica, ou seja, busca explicações causais para os fatos estudados. (ACIZELO, 2007)

O espírito romântico, no século XIX, foi responsável pela produção de historiadores preocupados em escrever histórias nacionais, que capturassem o espírito do povo, da alma das nações, “que recuperassem os heróis com seus grandes feitos e que registrassem a saga da construção de cada Estado, a demonstrar que o germe da identidade nacional já estava presente naquele tempo das origens.” (PESAVENTO, 2012, p. 19).

White (2001) defende que os escritores românticos se voltaram para a História em busca de seus temas, apelando para a “consciência histórica” com o intuito de tornar o passado uma presença viva para os seus contemporâneos. Desse modo, o início do século XIX foi um período em que a arte, a ciência, a filosofia e a história buscavam um esforço comum, o de compreender as experiências da Revolução Francesa. De fato, o Romantismo e a Revolução Burguesa estão sensivelmente entrecruzados, uma vez que esta estética foi desenvolvida por burgueses e direcionada também para esse grupo social.

Um dos teóricos que muito contribuíram para ilustrar as potencialidades e as limitações da Literatura em relação à História e da própria ação histórica foi o filósofo George Lukács. Esse pesquisador, durante as primeiras décadas do século XX, aponta, em sua obra *O romance histórico*, como as revoluções interferiram no gênero e como este serviu de instrumento para a reflexão sobre cada momento histórico.

O filósofo húngaro destaca a historicidade das obras e sua íntima relação com a História, como fica exposto no seguinte trecho: “O que busquei realizar foi uma investigação da interação entre o espírito histórico e a grande literatura, que retrata a

totalidade da história, e isso apenas em relação à literatura burguesa”. (LUKÁCS, 2011, p. 28). O teórico apresenta os conflitos históricos como motor de todas as mudanças, um modo que dá sentido ao mundo e explica como estas mudanças produziram o fato literário. Tais objetivos são assumidos quando o autor defende que:

[...] este trabalho pretende mostrar como a gênese e o desenvolvimento, a ascensão e o declínio do romance histórico são consequências necessárias das grandes convulsões sociais dos tempos modernos, e provar que seus diferentes problemas formais são reflexos dessas convulsões histórico-sociais (LUKÁCS, 2011, p. 31).

Para o pesquisador, o início e a decadência do romance histórico estão diretamente relacionados ao momento histórico de produção desse gênero. Segundo Lukács (2011), quem pioneiramente retratou o senso de historicidade de uma época de forma totalizante foi Walter Scott. A maneira como ele tratou de seus temas, a abordagem histórica a partir da qual ele construiu suas histórias, seus personagens, as questões nas quais toca e, principalmente, a noção e consciência do tempo e da história fazem dele o inaugurador do romance histórico.

Com a publicação do romance **Ivanhoé**, em 1819, Walter Scott inaugura o gênero romance histórico. A obra narra a luta entre saxões e normandos e as intrigas do personagem *João sem Terra* para destronar *Ricardo Coração de Leão*. De acordo com Lukács (2011), foi justamente como criador desse gênero que Scott definiu sua reputação e estabeleceu sua influência posterior na literatura europeia. Scott trabalhou, em suas obras, as tensões no âmbito da vida intelectual moderna e tradicional da Escócia e importantes acontecimentos da história britânica.

A obra de Lukács é uma tentativa de criação de uma estética normativa a partir da crítica ao capitalismo, representando o esforço em verificar o fato literário e sua gestação em meio às contradições e aos interesses da luta de classes. Ele, assim, sintetiza a importância do romance histórico:

[...] trata-se de figurar de modo vivo as motivações sociais e humanas a partir das quais os homens pensaram, sentiram e agiram de maneira precisa, retratando como isso ocorreu na realidade histórica. É uma lei da figuração ficcional [...] que, para evidenciar as motivações sociais e humanas da ação, os acontecimentos mais corriqueiros e superficiais, as mais miúdas relações [...] são mais apropriadas que os grandes dramas monumentais da história mundial (LUKÁCS, 2011, p. 60).

Ricoeur foi outro filósofo que muito contribuiu com os estudos sobre o romance histórico, especialmente com a sua trilogia *Tempo e narrativa*, publicada em 1983. Nessa obra, Ricoeur traz algumas percepções que poderão ser aplicadas

à questão do romance histórico. Trata-se da proposição de coordenar os gêneros da historiografia e do romance em três planos ontológicos. O primeiro é o *plano existencial* da vida individual, que constitui também o plano das personagens da maioria das ficções. O segundo é o *plano histórico e transindividual*, aquele da relação do indivíduo com seus contemporâneos, bem como com as gerações anteriores e também com as posteriores. E o último, o *do tempo cosmológico e do universo*, que está muito distante tanto do tempo individual como do histórico.

Segundo Jameson (2007), todo romance que se diz histórico sempre trará uma revolução, uma guerra para o centro dessa narrativa, ou seja, deverá trazer “a encenação de uma revolução; [...] de um daqueles eventos históricos paradigmáticos, como a própria guerra, que sempre devem estar no centro de um romance histórico [...] para que ele se qualifique como tal” (2007, p. 4). Para confirmar essa ideia, o pesquisador discute a situação do romance *Ulisses*, de James Joyce, explicando por que a referida obra não deve ser considerada como um romance histórico. Para Jameson (2007), a resposta é a ausência de um grande evento histórico que faça a mediação entre seus tempos individuais simultâneos e o tempo histórico do mundo público, do qual Paul Ricoeur tratou em sua trilogia *Tempo e narrativa*.

De acordo com Jameson (2007), o romance histórico, portanto, não será apenas a descrição dos costumes e valores de um povo em um determinado período de sua história; não será a representação de acontecimentos históricos grandiosos; tampouco será a história das vidas de indivíduos comuns em situações de crises extrema; e certamente não será a história privada das grandes figuras históricas. Ele pode incluir todos esses aspectos, mas tão somente sob a condição de que eles tenham sido organizados em uma oposição entre um plano público ou histórico (definido seja por costumes, eventos, crises ou líderes) e um plano existencial ou individual, representado por aquela categoria narrativa que chamamos de personagens. E acrescenta ainda que:

Seu centro de gravidade, no entanto, não será constituído por tais personagens, ou por sua psicologia, suas vivências, suas observações, suas alegrias ou seus sofrimentos. Esse plano existencial pode incluir todos ou qualquer um desses aspectos, e o modo de ver do personagem pode variar do convencional ao disperso e pós-estrutural, do individualismo burguês ao descentramento esquizofrênico, do antropomórfico ao mais puramente actancial. A arte do romance histórico não consiste na vívida representação de nenhum desses aspectos em um ou em outro plano, mas antes na habilidade e engenhosidade com que a sua interseção é

configurada e exprimida; e isso não é uma técnica nem uma forma, mas uma invenção singular, que precisa ser produzida de modo novo e inesperado em cada caso e que no mais das vezes não é passível de ser repetida. (JAMESON, 2007, p. 8).

Portanto, a arte do romance histórico será constituída quando fizermos usos não apenas de um desses planos ontológicos, mas na intersecção entre todos esses planos. Feitas tais considerações sobre o romance histórico, é necessário que sejam feitas algumas abordagens sobre o surgimento desse gênero no Brasil. No tópico seguinte, apresentamos uma rápida retrospectiva sobre os principais autores do romance histórico nacional e sobre a estética que o introduziu.

2.3 Romantismo e romance histórico brasileiro

O Romantismo iniciou-se na França, mas teve seu apogeu na Inglaterra e na Alemanha, surgindo na segunda metade do século XVIII e perdurando até mais da metade do século XIX. Os pressupostos filosóficos e políticos dessa estética podem ser encontrados no movimento iluminista, sendo considerado como sinônimo de liberdade em vários sentidos: liberdade política, opondo-se ao absolutismo; religiosa, rejeitando alguns tipos de dogmatismo; formal, uma vez que era contrário às regras poéticas do Classicismo; social, contra a opressão das classes dominantes; contra o espírito aristocrático da Renascença; a favor da popularização da cultura, propondo uma nova maneira de sentir e de viver. (D'ONOFRIO, 2011).

Esses princípios também inspiraram os escritores brasileiros do século XIX, que mesmo desejando libertarem-se culturalmente de Portugal, acabavam reproduzindo as escolas literárias da metrópole em voga. Por isso, tanto no Brasil quanto nos países hispano-americanos, o processo de evolução das formas literárias sofreu um certo retardo até o período da Independência política, nas primeiras décadas do século XIX. Até esse período, todo o conhecimento “vinha filtrado das ideologias e das literaturas de Portugal e Espanha, que dividiam culturalmente e territorialmente toda a América do Sul.” (TELLES, 1985, p. 42). Com a Independência, os românticos brasileiros encontraram condições contextuais que lhes permitissem acelerar e imprimir novos significados à produção literária.

De acordo Com Bosi (1992, p. 175), o Brasil vivia uma fase de exasperados conflitos entre a Colônia que se emancipava e a Metrópole que endurecia suas políticas de proteção ao império que começava a ruir: “o corte nação/colônia, [...]

exigia, [...] a articulação de um eixo: de um lado, o pólo brasileiro, que enfim levantava a cabeça e dizia o seu nome; de outro, o pólo português, que resistia à perda do seu melhor quinhão.” Os primeiros estudiosos da literatura romântica estavam preocupados em determinar como essa literatura surgiu aqui.

E como a época era de exigente nacionalismo, consideravam que lutara dois séculos para se formar, a partir do nada, como expressão de uma realidade local própria, descobrindo aos poucos o verdadeiro caminho, isto é, a descrição dos elementos diferenciais, notadamente a natureza e o índio. [...] (CANDIDO, 2006, p. 93).

No início da colônia, foi preciso estabelecer um diálogo com Portugal, que foi uma das vias pelas quais o País tomou consciência de si mesmo. A princípio, a nação não se destacava espiritualmente da matriz portuguesa; contudo, à medida em que se foi maturando a identidade nacional, foi-se tomando consciência da diversidade que essa nação representava. Por isso, a colônia passou a se opor à metrópole, num esforço de autoafirmação. Em contrapartida, os portugueses passaram a desprezar o Brasil, como quem sofre de ressentimento ao ver um fruto seu se afirmar com autonomia. (CANDIDO, 2006).

A fase culminante da nossa afirmação — a Independência política e o nacionalismo literário do Romantismo — se processou por meio de verdadeira negação dos valores portugueses, até que a autoconfiança do amadurecimento nos levasse a superar, no velho diálogo, esta fase de rebeldia. Tomada de consciência, portanto, como rebeldia de um lado e despeitado menosprezo de outro. Os respectivos estereótipos se formaram lentamente (CANDIDO, 2006, p. 117).

Assim, a literatura brasileira só se percebe como algo diferente da portuguesa durante o pós-Independência. Contudo, essa ruptura só ocorreria mais por desejo do que propriamente por já possuir tal condição, pois pouco havia nas precárias letras da época que permitisse falar em uma literatura autônoma, não somente pelas características das obras que ainda estavam contaminadas pelos moldes portugueses, mas também pelo número limitado de autores e leitores. Apesar de todo esse estado de carência, paulatinamente, a literatura local vai ganhando mais consistência e se firmando em busca de uma identidade. Para Candido (2006, p. 177, acréscimo nosso), as tendências historicistas concluíram que

cada país e cada povo possui, necessariamente, a sua própria [literatura], com características peculiares. Imaginemos que andava pelo ar, mais ou menos difuso, o raciocínio seguinte: ‘O Brasil tem uma natureza e uma população diferentes das de Portugal, e acaba de mostrar que possui também uma organização política diferente; a literatura é relativa ao meio

físico e humano; logo, o Brasil tem uma literatura própria, diferente da de Portugal'.

Nesse contexto de falta de tradições no país, é compreensível que se desejasse ter raízes e, desse modo, aprofundar no passado a própria realidade, a fim de demonstrar a mesma dignidade histórica do velho mundo. Neste empenho, os românticos, de certo modo, produziram uma literatura voltada para o passado brasileiro, estabelecendo linhagens a que se pudessem filiar e, com isto, parecer herdeiros de uma tradição respeitável, embora mais nova em relação à europeia. E aqui evidenciamos uma contradição, típica dessas gerações, entre o orgulho de ser criador de algo novo, e o desejo de ter uma velha ascendência. (CANDIDO, 2006).

A estética romântica, por trazer em seu bojo pressupostos de liberdade e se colocar em oposição ao Classicismo, inaugurará um novo gênero literário, que é o *romance*, espécie bem diferente das que eram praticadas pelos escritores clássicos. Segundo D'Onofrio (1995), etimologicamente, a palavra *romance* deriva da expressão latina *romanice loqui*, que significa *falar românico*, isto é, um dos vários dialetos europeus que se formaram a partir da língua da antiga Roma, em oposição a *latine loqui*, que era a língua culta da Idade Média. Segundo esse estudioso, nesses dialetos populares era comum se contarem histórias de amor e de aventuras de cavaleiros.

Algum tempo depois, a palavra *romance* passou a indicar uma longa narrativa sentimental, forma literária que viveu por longo tempo ofuscada pelos gêneros literários clássicos. Dessa maneira, somente com o declínio da poesia épica, a partir do século XVIII, a ficção em prosa passou a ganhar prestígio de gênero literário. Assim, o *romance*, filho bastardo da poesia épica, tornou-se a espécie literária que melhor expressaria os anseios da emergente burguesia, que recentemente havia derrubado o absolutismo político e cultural do poder. (D'ONOFRIO, 1995)

Ainda de acordo com D'Onofrio (1995), o protagonista do *romance*, diferentemente do herói da epopeia, não mais seria um personagem da realeza que teria uma nobre missão a cumprir, mas um homem comum que enfrentaria a dura realidade cotidiana: um médico, uma prostituta, uma jovem apaixonada, um operário. A temática também será bem variada como multiforme é a vida. A tipologia do romance será igualmente bem variada, temos o romance *picaresco*, *cavaleiresco*, de aventura, autobiográfico, histórico entre outros.

No Brasil, o contexto da Independência fomentou nos brasileiros o desejo de se criar uma cultura nacional, a partir do resgate de uma identidade nacional. De acordo com Hall (2002, p. 48), “[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação.” Assim, os habitantes do Brasil, naquele dado momento histórico, se viam identificados com a nação não somente por serem cidadãos pertencentes a essa nação, mas por participarem da ideia de nação como representação de sua cultura nacional.

Ainda de acordo com Hall (2002, p. 51-52, grifo do autor), uma cultura nacional

é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. [...] As culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o passado e imagens que dela são construídas.

Para melhor explicar o que viria a ser uma *identidade nacional*, Hall (2002, p. 51, grifo do autor) recorre a Benedict Anderson, trazendo o conceito de “identidade nacional como uma *comunidade imaginada*”. O teórico jamaicano observa a identidade nacional como sendo um sistema de representação da cultura, isso equivale a entendê-la como um conjunto de significados que são trazidos por meio de histórias, imagens, e memórias que estabelecem relações do presente com o passado. Para reforçar a ideia de identidade nacional como uma comunidade imaginada, Hall, baseando-se em outros estudiosos, sustenta que “a vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida em grande parte na imaginação”. (POWELL, 1969, p. 245 apud HALL, 2002, p. 51).

Dessa maneira, os românticos do século XIX buscaram algumas estratégias representacionais com o intuito de fomentar nosso senso de pertencimento a uma nação recém independente e reforçar a ideia de uma identidade nacional. Uma das estratégias de que os românticos se utilizaram foi justamente a criação de uma *narrativa da nação*, pois segundo Hall (2002, p. 52), “essas [narrativas] fornecem uma série de histórias, imagens, [...] eventos históricos, [...] que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação”. Criadas essas narrativas, instaura-se o surgimento do

romance histórico no Brasil, a fim “louvar e sondar nossos quadros da História Nacional e os heróis formadores da nacionalidade.” (RIBEIRO, 1976).

De acordo com Chaves (1991), o romance brasileiro se define como romance histórico a partir de sua própria criação. Conhecida a importância de Alencar na cultura literária brasileira, é preciso então que se entenda que os componentes da sua obra não são apenas literários e estéticos, são também linguísticos e, sobretudo, históricos no sentido social, político e econômico, ou do ponto de vista particular da nossa realidade.

A contribuição de Alencar é inquestionável para a sedimentação da cultura nacional e da estética romântica que foi implantada no país. Além da perspectiva literária, o romancista cearense utilizou a temática indianista como maneira de redescobrir o Brasil e o povo brasileiro, em sua dívida para com o indígena, elemento que precisava ser reinserido na história do País. Alencar torna-se, portanto, ativador de uma leitura sociológica e histórica, em que pretende reavaliar o processo de formação da nacionalidade a partir da assimilação do elemento autóctone.

Assim como Walter Scott fascinou a imaginação da Europa com seus castelos e cavaleiros, Alencar fixou um dos mais caros modelos da sensibilidade brasileira: o do índio ideal, elaborado por Gonçalves Dias, mas lançado por ele na própria vida quotidiana. As Iracemas, Jacis, Ubiratãs, Ubirajaras, Aracis, Peris, que todos os anos, há quase um século, vão semeando em batistérios e registros civis ‘a mentirada gentil’ do indianismo, traduzem a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção, que dá a um país de mestiços um álibi de uma raça heroica, e a uma nação de história curta a profundidade do tempo lendário (CANDIDO, 2000, p. 202).

O crítico Cândido compara a obra histórica de Walter Scott, o inaugurador do romance histórico inglês, com a obra histórica de Alencar. Enquanto o primeiro louva os feitos dos cavaleiros medievais, o segundo transforma em cavaleiro o índio brasileiro, pretendendo construir uma imagem de raça superior. E é nesse contexto de busca por uma identidade, que o romance histórico no Brasil tem seu início no século XIX, a partir do empenho dos românticos em querer documentar o processo histórico que estava sendo vivenciado e estabelecer uma pesquisa minuciosa nesses documentos. Conforme Chaves (1991, p. 17), o Romantismo visava intencionalmente à documentação direta da realidade e por outro lado, “idealizava-a na concepção do homem americano, mestiço e colonizado, que precisava ser condecorado com a aura do mito. Indianismo, regionalismo e nacionalismo operam na convergência de um mesmo processo.”

Sem dúvida, José de Alencar é um dos maiores prosadores do romantismo brasileiro. Deixou uma extensa obra denominada pela crítica de romances urbanos, regionalistas, indianistas e históricos, peças teatrais e ensaios literários, críticos e filosóficos, além de discursos políticos e jurídicos. Sua veia indianista que se desenvolveu na literatura brasileira teve um papel importantíssimo na formulação de um ideário nacional, em sua época, cujos reflexos se fazem sentir ainda até hoje, e, talvez por isto mesmo, alvo maior da crítica literária.

O papel de sistematizador de uma imagem de brasilidade que inserisse – ainda que de forma secundária – o indígena na história do Brasil e na formação da nacionalidade brasileira, é o ponto fulcral e a maior fragilidade da literatura alencariana, na perspectiva da crítica literária. Ponto fulcral, porque de fato as obras sobre as quais mais se escreve, dentre toda a produção literária de Alencar, são suas obras indianistas. E sua maior fragilidade, porque sobre estas obras a crítica tece as censuras mais virulentas, [...]. A obra alencariana parece personificar uma memória “histórica” com a qual temos de conviver em eterna discordância, uma vez que não satisfaz nosso ideal de passado. Na verdade, a eterna rixa com o suposto colaboracionismo alencariano tem revelado muito mais sobre nossa perspectiva de Brasil e nossa insatisfação com o passado, que realmente sobre as questões acerca das quais escrevia Alencar, ele próprio envolvido em sua época com as próprias insatisfações acerca da realidade nacional.. (OLIVEIRA, 2005, p.135).

De fato, o indianismo de Alencar só se dá a perceber em sua plenitude, ao ser reinserido em seu tempo, quando dialoga com uma produção bastante rica em que o indígena ocupa o centro das atenções literárias e historiográficas, dividindo opiniões. Se, em termos literários, o indígena era a ficção graciosa que simplificava as questões legitimamente importantes, em termos práticos o índio era um problema e uma solução para questões bem pouco ficcionais.

Embora Alencar tenha sido o consolidador do romance histórico brasileiro, de acordo com Ribeiro (1976), o primeiro romance abordando as relações entre a Literatura e a História foi a obra **Um roubo na Pavuna**, de Azambuja Suzano, publicado em 1843. O segundo romance histórico foi **Gonzaga ou a conjuração de Tiradentes**, de Teixeira e Sousa, publicado em 1848. O autor ainda problematiza o fato de que, cronologicamente, a obra **Jeronimo Corte-Real**, escrito por João Manuel Pereira da Silva e publicado em de 1840, teria sido o primeiro escritor a tratar do tema, mas por representar uma personagem portuguesa com ação em terras lusitanas e obra publicada em Portugal, por essa razão não foi considerado o primeiro romance histórico tipicamente brasileiro.

Ribeiro (1976), em seu levantamento cronológico, aponta os seguintes romances como históricos brasileiros: **A cabeça de Tiradentes**, de Joaquim Norberto (1856), **O guarani** (1857), seguido de **As minas de prata** (1862-65), **Iracema** (1865) e **A guerra dos mascastes**(1874), todos de José de Alencar, e **Os farrapos** (1877), de Oliveira Bello, publicado em 1877.

Chaves (1991) defende que é inegável o papel de **Os sertões** no âmbito do romance histórico, embora o próprio autor preferisse chamá-lo de “livro de vingança”. Há de se perceber a importância no tratamento histórico que Euclides da Cunha dá ao momento e às personagens, transformando a personagem Antônio Conselheiro em uma das figuras mais controversas de nossas letras. Antônio Conselheiro “veio, impelido por uma potência superior bater de encontro a uma civilização, indo para a História como poderia ter ido para o hospício” (CHAVES, 1991, p.22). É pela primeira vez que, numa obra da literatura nacional, deu-se voz aos dominados e não aos dominadores, representantes da ideologia em voga na época. Chaves (1991) ainda aponta que o processo de dominação apaga a consciência da própria miséria.

Lima Barreto também se dedicou à feitura do romance histórico em nossa literatura, produzindo três excelentes exemplos: **O triste fim de Policarpo Quaresma** (1916), **Numa e a ninfa** (1917) e **Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá** (1919). Sua visão caricatural e satirizante da época em que vivia levaram-no a tornar-se, posteriormente, referencial no projeto modernista de nacionalismo. Durante a ditadura de Getúlio Vargas surgiram também três bons romances históricos: **Os subterrâneos da liberdade**, de Jorge Amado; **Memórias do cárcere**, de Graciliano Ramos e a trilogia **O tempo e o vento**, de Erico Veríssimo (CHAVES, 1991).

Concluimos que o Romantismo, por ser uma estética influenciada pelas ideias iluministas de liberdade, permitiu o florescimento do romance histórico, gênero literário que muito contribuiu para a construção da historicidade na literatura, sendo de grande valia para a formação do sentimento de brasilidade da burguesia ascendente do século XIX. Trata-se de momentos privilegiados em que a ficção passou a assumir a consciência política da sociedade. Permitiu que a paisagem e a cor local emergissem na ficção e trouxessem as especulações que fundiam História e Literatura para revelação da realidade nacional. Embora essa realidade fosse ainda bastante inverossímil, especialmente quando se tratava da figura do índio, ela

revela um desejo intenso dos brasileiros mestiços de ter uma nação com história e povo heroicos.

2.4. O romance histórico Mandu Ladino, de Castelo Branco: a história dos índios que poucos piauienses conhecem

Já foi discorrido, no tópico anterior, sobre o contexto do surgimento do romance histórico na Europa e no Brasil. Neste item, apresentamos a obra **Mandu Ladino**, de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco como um romance histórico. De acordo com Jameson (2007), a partir de sua leitura da trilogia *Tempo e narrativa*, de Paul Ricoeur, uma obra para ser considerada como histórica, normalmente, apresenta uma revolução, uma guerra para o centro dessa narrativa. Segundo esse pesquisador, é preciso que haja um grande evento histórico que faça a intercessão entre seus tempos individuais simultâneos e o tempo histórico do mundo público.

Nesse sentido, acreditamos que **Mandu Ladino** trata-se de um romance histórico, uma vez que traz para o centro de sua narrativa os eventos do processo de colonização do Piauí. Ao lermos a obra de Castelo Branco, percebemos esse debruçar-se em minuciosas pesquisas sobre a recuperação de fatos e personagens do passado que lhe serviram de base para sua narrativa, tornando sua tarefa muito semelhante à do historiador. Contudo suas interpretações são diferenciadas, aliando fontes históricas ao olhar subjetivo do romancista. Nesse sentido, Castelo Branco constrói em seu romance uma representação da resistência aguerrida da personagem Mandu Ladino, conhecida a partir de um feito marcante nos relatos da História do Piauí: o *Levante Geral dos Índios do Norte*, ocorrido de 1712 a 1713, fato que uniu os diversos grupos indígenas da região e conseguiu adiar o projeto de colonização pretendido pelos fazendeiros por quase duas décadas.

A obra foi escrita em 2006, contudo o romance foi ambientado durante o último quartel do século XVII e início do XVIII, período em que os bandeirantes e pecuaristas vindos de São Paulo, Bahia, Pernambuco, Maranhão e Ceará iniciaram o processo de povoamento em solo piauiense. O autor baseou sua narrativa nos acontecimentos e fatos históricos disponíveis na historiografia que trazem o registro desses eventos da colonização em solo piauiense. É evidente que o narrador de **Mandu Ladino** não terá o mesmo compromisso que o historiador; ao contrário, seu

empenho maior será com a arte literária. Por isso, muitos personagens ora pertencem aos fatos históricos ora pertencem tão somente à ficção.

Castelo Branco (2006) faz o registro, em seu romance, da chegada dos primeiros bandeirantes que se instalaram em terras do Piauí. Aborda também as duas correntes migratórias no início da colonização, no final do século XVII e início do século XVIII. A primeira corrente vinda do interior para o litoral que englobou toda a região sul e central da margem direita de todo o vale do Parnaíba, chegando até o Poty, e, possivelmente, estendendo-se até a fazenda de Domingos Jorge Velho. Tendo como exceção apenas as duas fazendas de gado Abelheiras e Foge-Homem que pertenciam à Casa da Torre dos Garcia d'Ávila, vindos da Bahia. A segunda corrente migratória seguiu a tendência mais comum da colonização, vinda do litoral para o interior, provenientes ora de São Luís ora do Ceará. Bernardo Aguiar, personagem de grande importância do romance, também teria seguido essa segunda corrente, vindo de São Luís, ocupando mais ao norte, o vale do Longá. Embora viessem de lugares diferentes essas duas correntes tinham algo em comum: vinham em busca de terras para instalar seus currais e, conseqüentemente, expulsar os índios de suas terras e ainda explorar a mão de obra escrava.

A narrativa **Mandu Ladino** (2006) também faz menção a algumas revoltas ocorridas no período da colonização que, de alguma maneira, serviram para fomentar o contexto de revolta tanto de nativos quanto de colonos que viviam por essas terras. Foram elas: *Revolta de Bequimão*, *Rebelião dos Negros no Quilombo de Palmares*, *Confederação dos Cariris*. No entanto, o enredo principal de **Mandu Ladino** põe em evidência a história dos índios no Piauí que resistiram aguerridamente por mais de três séculos contra o processo impetrado pelas culturas hegemônicas.

O romance conta a saga do índio Manuel que, segundo a historiografia oficial, existira de fato. Segundo a narrativa, o nome teria sido dado por padres capuchinhos que viviam no Boqueirão dos Cariris, “aldeamento indígena situado [...] no extremo oeste da Província da Parahyba”. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 32). Como muitos Manuéis tornam-se *Mandu* em língua portuguesa, é por esse nome que o personagem ficará conhecido. Contudo, teve acrescido a antonomásia de *Ladino*, graças ao seu comportamento ardiloso, segundo os padres desse aldeamento. Embora tenhamos certa ressalva em relação à alcunha, dado o seu aspecto pejorativo, é por esse nome que o personagem ficará conhecido e, numa

perspectiva *antropofágica*, aceitaremos “transformar o tabu em totem”, como defendiam os modernistas. Assim, Manuel virou *Mandu Ladino*, personagem que se tornou um dos símbolos da resistência indígena contra o processo de conquista do colonizador português.

A narrativa **Mandu Ladino** inicia-se com a matança dos Abelhas, aldeia a que pertencia Mandu Ladino. Sobre esses grupos, assim se manifesta Castelo Branco (2006, p. 11): “Os Abelhas [...] faziam parte dos Alongares, índios tapuias, nativos que se distinguiam pelo tom de pele avermelhado e que habitavam aquela região de campos planos.” Não sabemos se a tribo dos Abelhas existiu realmente, ela pode ser uma denominação ficcional criada pelo autor ou não. Contudo os Alongares ou Alongazes existiram, de fato, uma vez que é possível encontrar em diversos historiadores o registro sobre a existência desses nativos. Padre Miguel de Carvalho, em seu relatório destinado ao Bispo de Pernambuco, prestando conta sobre suas viagens pelo *Sertão de Dentro* ou *Sertão de Rodelas*, nome pelo qual o Piauí era conhecido, nos anos de 1694 a 1697, escreve em sua descrição sobre os índios Alongazes:

A terra dos Alongazes está por detrás destes riachos, correndo para a Serra da Guapava [Ibiapaba], para a qual fugiram os Tapuias chamados também de Alongaz, que nela moravam, e, de presente, a tem os brancos povoada com algumas fazendas de gados [...] (CARVALHO, 2009, p. 35).

No documento acima, escrito no final do século XVII, relatório que foi resultado das andanças de Padre Miguel de Carvalho pelas terras do Piauí, é possível perceber o registro de que os Alongazes viviam próximo aos riachos que corriam para a Serra da Guapava (Ibiapaba ou Serra Grande), divisa do Piauí com o Ceará. O religioso também ressalta sobre a fertilidade das terras que antes pertenciam a esses indígenas. Observa ainda que esses povos também já estavam sendo expulsos de seus territórios e que os fazendeiros da região já haviam pilhado parte desses territórios naquele período, por isso procuraram se refugiar nessa serra.

Conforme a narrativa, a aldeia de Mandu era composta por 46 índios, contudo, estes foram totalmente arrasados pelo fazendeiro Bernardo Aguiar, português vindo de Lisboa para fazer fortuna aqui no Brasil. Ainda conforme o romance de Castelo Branco (2006), Bernardo era viúvo e tinha dois filhos, Antonio, o mais velho e Miguel, o mais moço. Com relação à informação sobre os filhos de Bernardo, os registros historiográficos são diferentes da ficção, pois conforme a

biografia intitulada de **Bernardo de Carvalho, o Fundador de Bitorocara**, do poeta Elmar Carvalho (2012), esse fazendeiro teria tido dois filhos, uma do sexo feminino, chamada Antonia e um do sexo masculino, chamado Miguel.

Ainda de acordo com a biografia de Carvalho (2012), Bernardo Aguiar seria o responsável pela fundação de várias vilas e cidades, tais como Campo Maior, São Miguel do Tapuio e São Bernardo, no Maranhão. É também considerado o idealizador de Caxias. Para caracterizar melhor esse fazendeiro, trouxemos as palavras de Silva (2012, p. 3), citadas na apresentação do livro do poeta Elmar Carvalho:

Entre esses pioneiros destaca-se a figura inconfundível de Bernardo de Carvalho e Aguiar, fundador da fazenda Bitorocara, que deu origem à aprazível cidade de Campo Maior, hoje uma das mais prósperas comunas piauienses. Na defesa da terra destacou-se esse conquistador, tornando-se legendário o seu esforço como Mestre de Campo das Conquistas do Piauí e Maranhão, pacificando diversas nações indígenas. É figura de primeira grandeza do período colonial, enchendo uma página importante da história piauiense.

Ao analisarmos tal caracterização, chama-nos a atenção as excessivas expressões qualificativas atribuídas à personagem histórica de Bernardo Aguiar: *inconfundível, conquistador, legendário, pacificando nações indígenas, figura de primeira grandeza, página importante da história*. Que Bernardo Aguiar foi um dos primeiros conquistadores da região, originando algumas cidades, isso é inegável. O questionamento que fazemos é: a que custo isso aconteceu? Ou usaremos a lógica maquiavélica de que *os fins justificam os meios*? O inusitado é que o escritor referido é também autor de livros que versam sobre a matança de índios no Piauí. Sendo assim, tal apologia é, a nosso ver, um tanto descomedida para ser imputada a um fazendeiro que vivia a perseguir, a matar e a escravizar indígenas no Piauí por razões mais egoísticas do que cívicas. Afinal, essas ações eram promovidas por seu interesse pela posse da terra.

Ao tornar-se Mestre de Campo, Bernardo passou a representar não só os seus próprios interesses, mas de todos os outros fazendeiros daquela região e do próprio governo local. Nesse sentido, *pacificar nações indígenas* significava rendê-las aos colonizadores, permitir que suas terras fossem pilhadas e obrigar os sobreviventes a viverem em aldeamentos para que fossem domesticados pela Igreja e ou escravizados. Contrariando o ponto de vista de Carvalho, Silva (1991, p. 47), afirma que Bernardo Aguiar era conhecido como “um dos mais famosos exterminadores de tribos do Nordeste.”

Levando em consideração que a história foi construída pelos vencedores, urge que nossa história seja revista, pois, embora Bernardo Aguiar não tenha realizado carnificina igual à praticada por João do Rego Castelo Branco, a própria historiografia oficial confirma a devassa iniciada por esse Mestre de Campo a diversas tribos desse solo. Por isso, não vemos mais sentido, nos dias de hoje, alguns intelectuais como Reginaldo Miranda Silva e Elmar Carvalho exaltarem os feitos de um *matador de índios*. Na referida biografia, vemos a seguinte justificativa do poeta Elmar Carvalho logo no início do livro:

Não adianta tentarmos escamotear o passado, que não o mudaremos. A qualquer momento a verdade surgirá ou ressurgirá das brumas do esquecimento. De nada adianta, como almejou o velho bardo Manuel Bandeira, nos angustiarmos sobre o 'que podia ter sido e que não foi'. Somos o que somos; somos o amálgama de três raças, e a nossa civilização é o cadinho do que elas construíram ao longo dos séculos. Os paulistas não escondem a saga épica das bandeiras. Antes, rasgaram avenidas e ergueram monumentos em homenagem aos bandeirantes. Com orgulho, se denominam 'nós, os bandeirantes', como ouvi um deles dizer, no alto do Terraço Itália, quando, em nome da Fundação Cultural Monsenhor Chaves, fui receber o Prêmio Clio, outorgado pela Academia Paulistana de História a essa entidade, pela publicação da monumental obra Dicionário Histórico e Geográfico do Estado do Piauí, também atribuído ao seu autor Cláudio Bastos (CARVALHO, 2012, p. 4).

Infelizmente, o "somos o amálgama de três raças" só serve como fundo poético àqueles que não foram fruto de estupros ou que séculos a fio vêm sendo postos à margem da sociedade, desalojados de sua própria história. Outrossim, a despeito do bardo pernambucano, vale a pena nos angustiarmos com o que já poderia ter sido e ainda não foi. Portanto, vale a pena estudarmos o passado, não com o intuito de modificá-lo, mas com o propósito de ressignificá-lo, dando voz a quem ainda hoje tem sido impedido de falar. Quem sabe assim poderemos partilhar do orgulho de sermos uma só raça.

Depois de apresentado o personagem Bernardo Aguiar, voltamos à narrativa de Castelo Branco (2006) sobre a matança da tribo dos Abelhas. Da carnificina provocada pelos homens de Bernardo, restaram somente Mandu, de seis anos, e a irmã Aluhy, uma indiazinha de dez anos. A menina ficou na fazenda de Bernardo Aguiar para ser domesticada, ia ter dupla serventia na fazenda: ajudar nos trabalhos domésticos e, futuramente, "aliviar os homens brancos e negros, que estavam nessas brenhas, com precisão de mulher." (CASTELO BRANCO, 2006, p. 56). Mandu foi enviado para um aldeamento chamado Boqueirão dos Cariris, extremo oeste da Província da Parahyba.

Aluhy cresceu e, aos quinze anos, apaixonou-se por seu conquistador, Miguel, filho de Bernardo Aguiar, um dos participantes do massacre da aldeia dos Alongares. Na obra, o filho do fazendeiro também se afeiçoou à Índia e os dois terão que enfrentar o preconceito da família para poderem vivenciar esse romance. Desse amor, nasce uma filha de nome Mariah, “um tipo exótico de mistura das duas raças; tinha os olhos puxados da mãe e a pele alva e os cabelos ruivos do pai” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 420).

Mandu viveu dos seis aos quatorze anos no aldeamento do Boqueirão dos Cariris, na região da Parahyba. Lá aprendeu noções de português, rudimentos de espanhol e os costumes dos brancos, tais conhecimentos lhe foram úteis para conhecer melhor o inimigo em suas fragilidades. No aldeamento, o índio viu seus costumes e suas crenças serem completamente desrespeitados: ateavam fogo nas imagens e símbolos sagrados cultivados pelos indígenas e os obrigavam a presenciar tais atos. Como vingança, Mandu e uma dezena de índios, atearam fogo na igreja e em todos os santos. Depois desse episódio, decidiu fugir com os amigos Cariris para as terras do Longá, no Piauí, em busca de algum antepassado. No trecho abaixo em que conversam Mandu Ladino e Cumari, companheiro de aldeamento, podemos perceber um sentimento de revolta:

Embrenhados na mata e desconfiados que a vingança não tardaria, cada vez mais se afastavam do aldeamento. Mandu, que para tudo tinha um jeito, falou:

— Acho que nós matamos o Padre, se nos pegam vão tirar nosso couro; melhor é fugir pra longe, onde nunca mais botem a mão na gente.

— Mas pra onde Mandu? Onde é que tem outro aldeamento que queira nós? — Era Cumari, o menor de todos e também o mais medroso.

— Fica mofino, não, Cumari, que nós num vamos mais querer saber de aldeamento. Vamos s'imbora e vamos viver como índio sem mais nada de branco. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 84).

Ao chegar ao solo piauiense, Mandu e seus amigos Cariris encontraram os Aranís, aldeia dos Kumiarés. O líder da aldeia, cacique Xerém, permitiu que o grupo permanecesse apenas por dez dias, pois tinha medo de que os brancos viessem no encaço deles. Foi nessa tribo que ele pode conhecer melhor os costumes indígenas e a história de massacre de sua aldeia, a dos Abelhas. Timbó, um dos amigos de Mandu, resolve ficar na aldeia, pois decidiu se casar com a filha do cacique Xerém. Terminado o prazo, Mandu Ladino e os amigos foram embora em busca de um lugar para ficar. Durante a jornada, foram aprisionados por preadores de índios e Mandu vendido como escravo para trabalhar na fazenda Alegrete. Quinze dias depois de ter

chegado a esse local, tentou fugir e, por isso, foi duramente castigado, deixando-lhes marcas não somente no corpo, mas, sobretudo, na alma.

Quando o relho zuniu no ar e bateu nas costas nuas, o corpo todo [de Mandu] estremeceu e contraiu-se [...]. A dor foi lancinante mas de sua boca não se ouviu nem um gemido. Seguiu-se uma segunda lanhada que lhe pegou mais acima, na altura dos pulmões. Ficou difícil respirar; veio a terceira e a quarta, uma atrás da outra, uma em cima da outra; a quinta e a sexta, perdeu a conta e o pior que não o deixavam tomar fôlego. Depois de umas vinte chibatadas pararam; [...]. Tentou respirar fundo, encher os pulmões de ar, mas o peito não obedeceu; Mas criou alma nova pensando que eles tinham acabado. Engano seu, a chibata apenas mudara de mão, [...] porque agora era Mão de Vaca quem batia e este se esmerava para agradar o patrão. Batia e praguejava [...]: — Hoje eu te esfolo, filho de uma cadela... — E dava uma lapada — Tu vai se arrepender do dia em que nasceu, selvagem... traidor...fujão. [...]— Vou te ensinar a ser gente... desgraçado. [...] — E não adianta querer bancar o macho não, que eu com esta chibata [...] te faço pedir penico, miserável... [...] ou tu pede ou te arranco os bofes fora... (CASTELO BRANCO, 2006, p. 137-138).

Depois desse episódio, gerou-se a revolta, a grande revolta de Mandu Ladino. É nesse espaço que ele entenderá a lógica que rege as relações sociais dos brancos, como eles veem os índios e a ameaça que esses fazendeiros representavam para os nativos. O curioso é que, além do patrão, quem é encarregado de lhe castigar é Mão de Vaca, mestiço e capataz da fazenda. O mestiço, apesar de ter sido gerado do cruzamento de branco com índia, não se via índio, preferia identificar-se com a matriz branca, realizava na prática aquilo que Fanon (2008, p. 34) sustenta, em sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, ao dizer que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será.” Assim, vemos Mão de Vaca agir com grande crueldade para com o índio. Os qualificativos “selvagem”, “traidor” e “fujão” utilizados pelo capataz revelam que ele incorporou a ideologia do branco colonizador, odiando os índios tanto quanto os povos conquistadores, passando a não considerá-los como gente, como mostra a frase “Vou te ensinar a ser gente... desgraçado.”

Depois dessa surra, Mandu ficou vários dias convalescendo, a ponto de morrer, porém o índio tinha muita fibra e vontade de viver, sabia que tinha muito a fazer por seus irmãos de raça, sentia que precisava ganhar confiança dos brancos para pôr em prática seu plano de libertação:

A princípio, era só isso mesmo: sonhos vagos de libertação pessoal. Mas depois foi tudo mudando na sua cabeça. [...] cada vez mais, ia aprendendo a conhecer o modo de pensar e agir do homem branco. [Mandu] Viajava, convivia com os curraleiros, ouvia suas conversas, choca-se com a exibida

empáfia da superioridade deles e, sobretudo, sofria com o desprezo que essa gente nutria pelos nativos. Também gradativamente foi assistindo à expansão das fazendas de gado com a ocupação do espaço pela usurpação da terra e, em consequência, os silvícolas cada vez mais acossados (CASTELO BRANCO, 2006, p. 172-173).

Mandu Ladino, então, submete-se temporariamente ao colonizador, enquanto aprende a montar a cavalo e a arte do vaquejado. Numa dessas andanças com o gado, Mandu encontrou-se com seus amigos do tempo do aldeamento. Eles planejaram vingar-se do carrasco de Mandu e libertá-lo do cativo. Os índios conseguiram libertá-lo e matar todos os moradores da casa, o dono da fazenda, o Capitão João Rodrigues, e todos os empregados, só deixaram um homem vivo, Mandu tinha razões especiais para fazer um *moquém* com esta pessoa, isto é, assá-lo em um ritual antropofágico. Tratava-se do mestiço Mão de Vaca, capataz da fazenda e algoz de Mandu.

Depois da libertação da fazenda Alegrete, Mandu se uniu aos Kumiariés, aldeia dos Aranís e, logo em seguida, buscou o apoio de outras tribos para executar seu projeto de expulsar os brancos invasores. Os índios tocaram fogo em casas, mataram brancos e negros e libertaram índios cativos. Desse modo, o nome Mandu Ladino acabou por virar lenda. Atacou os cavalos da tropa, enquanto os cavaleiros dormiam, deixando-os fragilizados, porque só combatiam montados. Aprendeu a atirar com arma de fogo. Contudo, seu poder bélico era ainda inferior ao dos brancos, foi nesse período que percebeu que, sozinho, com uma única tribo, dificilmente conseguiria vencer o poderio bélico do inimigo, era preciso unir-se a outras nações.

Nos seus planos, para começar, tinham que acabar com essa história de briga dos nativos entre si. O primeiro passo era a união; ultimamente, vivia Mandu matutando sobre a possibilidade de uma grande união indígena, acreditando-a indispensável para a própria sobrevivência de todos e talvez possível pelas circunstâncias que os aproximava.

— Índio é tudo igual, — dizia para si mesmo — tudo filho da mesma terra, tudo irmão e, fosse de que nação fosse, tinha mais é que se juntar. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 175).

Deu início, então, ao processo de “Confederação dos índios Aranís”, liderados por Mandu Ladino. Buscaram unir-se aos Piracurucas, depois aos Acaraús e Itapajés. Também buscaram ajuda dos Tremembés, índios que viviam no litoral e região do Delta do Parnaíba, porém estes já haviam debandado. Graças à quantidade e à capacidade de organização dos seguidores de Mandu, passaram a ser chamados pelos brancos como *índios de corso*, numa clara referência à

pirataria. É com essa organização que vão implantar medo nos fazendeiros da região. Sobre o termo *índios de corso*, Bernardo Aguiar discorre:

[...] vai ver viraram índios de corso.
 — Índio de corso – riu Antonio; — o que é esse bicho, meu pai?
 — Então é o mesmo que pirata? — Tornou o filho.
 — É... quase o mesmo. Pirata é mais como bandido que viaja por sua própria conta no mar, só para roubar. Já corsário ou navio que faz o corso faz parte de um grupo organizado, que pode ser até de uma nação; ataca, em geral, os navios de comércio da nação ou do grupo inimigo.
 — Pois então são índios de corso, ou piratas, tanto faz — era Souto Maior querendo retornar ao assunto principal. — Para mim são todos bandidos e nós devemos nos organizar para eliminá-los, porque senão, qualquer dia desses eles voltam para cá, para nossa região (CASTELO BRANCO, 2006, p. 355).

Castelo Branco aponta em seu romance algo bem próximo daquilo que os historiadores registram em seus compêndios históricos sobre o levante indigenista. Segundo Chaves (1995), de 1712 para 1713, houve o levante de todos os Tapuias do Norte, sendo liderados pelo índio Mandu Ladino, que, mobilizando as tribos rebeladas, dividiu-as em guerrilhas e passou a hostilizar os brancos do lado do Maranhão. Isso fez com que o governo despachasse contra os *índios de corso* uma expedição sob o comando do Mestre de Campo Antonio da Cunha Souto Maior.

Ardiloso como era, Manu-Ladino (sic) armou uma cilada aos brancos expedicionários e a executou com admirável precisão. Por intermédios de seus lugares-tenenetes, logo depois de iniciada a luta, conseguiu entrar em negociação com os índios da expedição, sublevando-os. E num dia determinado, os índios rebelados mataram, a traição, o cabo Thomás do Vale e todos os soldados que o acompanhavam. Escapou apenas um para dar a notícia do massacre ao Mestre de campo, que ficara no arraial (CHAVES, 1995, p. 42).

Após esse episódio, os índios de corso ficaram mais famosos e cresceram em ousadia em seus assaltos às fazendas e engenhos. “Antes dele [Mandu Ladino], o branco chegava, assentava fazenda, ia nas malocas de perto, tacava fogo, matava, preava, [...] e não tinha essa história de revide, [...] Depois que ele apareceu, é que começou esta revolta nos índios.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 311). Dois anos depois que o herói indígena humilhou o exército de Souto Maior, marcharam contra Mandu Ladino e seus liderados duas expedições, uma vinda do Maranhão, sob o comando de Francisco Cavalcante de Albuquerque, e a outra vinda do Piauí, sob o comando do Mestre de Campo Bernardo de Carvalho Aguiar. “As duas forças fizeram junção no sítio Iguará, do lado Maranhão, e iniciaram a luta esmagando os

Aranis.” (CHAVES, 2005, p. 42). Desse confronto, os Aranis foram quase eliminados por completo.

De acordo com Castelo Branco (2006), após esse acontecimento, o restante dos Aranis que sobreviveram foram pedir proteção aos índios Tabajaras, que moravam na Serra da Ibiapaba, divisa entre o Piauí e o Ceará. Eles foram aceitos na aldeia e selaram o acordo, casando alguns membros das tribos entre si. Mas depois de um ano, o acordo foi rompido e os anfitriões exigiram que os *índios de corso* imediatamente partissem daquele local. Os Tabajaras, que eram aliados dos jesuítas, avisaram aos brancos, dizendo onde estava Mandu e os seus comandados. Carvalho (2009), em seu relatório, confirma que muitos desses indígenas, procurando fugir dos assaltos dos brancos, esconderam-se na Serra da Ibiapaba, aliando-se aos Tabajaras. O governador do Maranhão recrutou Bernardo Aguiar para liderar duzentos homens que, protegidos por malhas de ferro, estavam imunes às flechas dos índios.

As cotas de malhas de ferro que os cavaleiros vestiam era um fator decisivo. As setas indígenas quando eram apontadas para a região protegida do corpo, batiam com força, mas não penetravam. Uma ou outra que fosse atirada mais de perto ou com uma força redobrada, era capaz até de derrubar o homem da sela, pelo impacto, mas ele caía, levantava e saía correndo ileso; não era abatido e mais das vezes não sofria nenhum dano. Bernardo animou-se quando viu o esforço debalde dos índios em tentar flechar os seus homens (CASTELO BRANCO, 2006, 447).

Esse confronto com os homens de Bernardo Aguiar quase eliminou por completo os índios de corso. Dessa vez, os índios levaram a pior, era uma média de dois brancos para cada índio. Além disso, os fazendeiros estavam montados com armas de fogo e cotas de malhas nos corpos, imunes às flechas dos nativos. Do lado dos brancos, pouquíssimos morreram e outros ficaram feridos. Mas quase todos os cavalos foram mortos. Dos quase noventa índios de corso, apenas vinte sobreviveram. Esse local onde houve o confronto ou essa grande batalha entre o Mestre de Campo e os índios liderados por Mandu Ladino originou o nome do município de Batalha, no Piauí.

— Como todos já sabem fui ferido em combate e já não posso continuar guerreando; por esse motivo peço baixa do serviço [...] peço que me permita aqui permanecer, pois deste lugar da batalha, a batalha da Valença de São Gonçalo [...] Mandarei buscar minha mulher e meus dois filhos. Neste sítio [...] pretendo assentar morada e erigir não como promessa mas como preito de gratidão, uma capela em sua honra. Bernardo enalteceu o seu capitão, dispensou-o do serviço ativo e lhe garantiu, em nome do governo do Maranhão e levando em conta a sua

bravura em combate, uma sesmaria de terras no local. E ele, cumprindo as palavras, em pouco tempo virou fazendeiro, batizou o seu sítio com o nome de Batalha e construiu uma capela consagrada a São Gonçalo. [...] muito depois aí também nasceu uma bonita cidade (CASTELO BRANCO, p. 450-451).

Segundo a narrativa de Castelo Branco (2006), grande parte das cidades edificadas no Piauí surgiram em torno da construção de uma igreja, feita, muitas vezes, à custa dos próprios fazendeiros que por devoção receberam algum livramento ou porque sentiam necessidade de ritualizar sua fé. Também algumas vilas reivindicavam à Diocese a construção desses templos. Esta, porém, só autorizava a construção de uma igreja quando já havia um número razoável de pessoas em um dado vilarejo. Na narrativa de **Mandu Ladino**, Bernardo Aguiar resolveu construir uma igreja em homenagem ao filho, Antonio, que morreu em combate com o índio Mandu Ladino. A morte de Antonio ocorreu antes do confronto do Mestre de Campo com os índios de corso. O pai resolveu homenagear o filho Antonio; assim, a igreja recebeu o nome de Santo Antonio do Surubim. Dessa forma, nasce uma nova cidade em torno da construção da igreja, no caso, a cidade de Campo Maior, que tem como padroeiro Santo Antonio.

Agora passada a comoção inicial, Bernardo assumia de vontade própria duas missões: uma era a construção da igreja, bem no meio do campo, o maior e mais bonito de quantos havia, no local mesmo em que o filho foi morto. Por causa do rio Surubim, logo em frente, a chamaria de Igreja de Santo Antonio do Surubim. E nela, debaixo do altar, depositaria os restos mortais de Antônio, que ficaria em jazigo ali para sempre. [...] A outra missão, que Bernardo tomava para si naquele momento, dizia respeito à vingança pela morte de Antônio. [...] Dali em diante seria só este o sentido de sua vida: perseguir e matar Mandu Ladino. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 417-418).

Ao cabo de um ano, depois da morte de Antonio e da construção da igreja em homenagem ao filho, Bernardo tratou de perseguir o seu segundo sentido na vida: matar Mandu Ladino. Depois de alguns meses do confronto, o herói foi alcançado e travou-se uma guerra. Mandu e seis índios que vinham em uma balsa foram alcançados, quando atravessavam o rio Parnaíba numa das ilhas do Delta. A intenção do líder indigenista era atravessar para o lado do Maranhão e pedir a ajuda aos índios Timbiras para irem para as terras do Oeste, posteriormente chamada de Amazônia. Mas, infelizmente, Mandu não deu sorte, pois Bernardo Aguiar e seus homens abriram fogo contra ele e seus amigos que vinham na balsa. Os corpos foram caindo um a um e as águas se tingindo de sangue. Quem deu o tiro que

primeiro teria abatido Mandu Ladino foi Manoel Peres, um soldado mestiço de índio que servia na milícia do Maranhão. (CASTELO BRANCO, 2006). Bernardo Aguiar e Manoel Peres entraram para a historiografia oficial como heróis do Estado. Curiosamente, no romance, foi o comando de Bernardo Aguiar que exterminou também a tribo de Mandu Ladino na infância e, posteriormente, arrasou os índios de corso.

Castelo Branco traz, separado dos demais capítulos, o **epílogo** do romance. Nele, faz um resumo dos principais fatos que se sucederam com os personagens. Bernardo Aguiar recebeu, como prêmio do governo por matar Mandu Ladino, uma sesmaria à margem do Parnaíba, dez léguas antes da foz, pelo lado do Maranhão. Nesse lugar, instalou uma fazenda, que chamou de São Bernardo e, que, tempos depois, originaria a cidade de mesmo nome. Desgostoso com a morte de Antonio e o afastamento do filho Miguel, nunca mais voltou para as terras da Bitorocara. Deixou um testamento que reconhecia como herdeira a neta Mariah, filha de Aluhy e Miguel. Aluhy viveu muito feliz ao lado de Miguel, mas morreu de parto, aos trinta e seis anos, de um garoto que também não sobreviveu. Miguel não resistiu à morte da esposa amada, perdeu o gosto pela vida, tornando-se recolhido à sua casa e poucos anos após vem a falecer. Mariah foi mandada para estudar num internato de freiras em São Luis. Aos vinte e dois anos, casou-se com um português e com ele teve oito filhos e uma filha. Eles se tornaram fazendeiros pelas terras do Piagohy. Um de seus netos chegou ao posto de Governador da recém-criada Capitania de São José do Piagohy.

O destino dos índios de corso acabou se tornando muito incerto. Na versão da historiografia oficial, eles teriam sido aniquilados nas batalhas ocorridas entre Mandu e Bernardo Aguiar. Contudo, Segundo Castelo Branco (2006), ainda restaram uma dúzia de guerreiros, cerca de sessenta mulheres e trinta crianças. Para onde eles teriam fugido? No romance, o autor faz referência a uma lenda existente em uma tribo da Amazônia, que vivia às margens de um córrego de nome Cumari, um grupo de índios que se autointitulava de índios Dikosso. Segundo esses povos, em tempos muitos antigos, vieram do leste das terras do sol nascente e das grandes campinas das margens de um rio chamado Alongá, fugiam de uma grande batalha contra os brancos e que seu cacique chamava-se Mandu. “Tudo isso eles contam e recontam, e afirmam ser esta a mais pura verdade. [...] o curioso é que

haja tanta coincidência com fatos e nomes do Piagohy. Talvez que não seja mesmo uma lenda.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 485).

A morte de Mandu Ladino não findou o sonho de um povo que se queria livre e soberano. Os confrontos entre brancos e índios prolongam-se ainda até final do século XVIII, época em que surge a figura de João do Rego Castelo Branco, que amplia o massacre e a espoliação dos verdadeiros donos dessas terras, os índios.

3 COLONIZAÇÃO DO PIAUÍ E RESISTÊNCIA INDÍGENA NOS SÉCULOS XVII E XVIII

Durante os séculos XVII e XVIII, as terras que, hoje, pertencem ao Piauí foram pilhadas por bandeirantes e pecuaristas que vinham tanto do litoral como do interior do País. A primeira leva vinha, principalmente, de São Luiz e Ceará, conforme a tendência típica da colonização, ocorria do litoral para o interior. A segunda, vinda do sertão rumo ao litoral, era formada por grupos oriundos de São Paulo, Bahia e Pernambuco que adentravam as terras do *Sertão de Dentro ou Sertão de Rodelas*, como o Piauí era, anteriormente chamado, em busca de pastos ou de índios para a sua escravização. (NUNES, 2007).

Contudo, desde o início, esses colonizadores não conseguiram facilmente conquistar essas terras. Foram diversas lutas e embates, pois os nossos primeiros habitantes, os índios, combateram heroicamente para defender a terra de seus antepassados. Neste capítulo, tratamos de fatos referentes aos massacres impetrados pelos colonizadores, das políticas indigenistas do período, dos confrontos identitários entre essas duas culturas e das diversas formas de resistência dos índios, questionando o discurso do extermínio dos índios do Piauí.

3.1 Conquista portuguesa e resistência indígena no Piauí

Segundo Oliveira e Freire (2006), as descrições geográficas e culturais, produzidas por cronistas coloniais sobre a vida dos índios que viviam pelo Brasil, durante século XVI, contém inúmeras limitações e, frequentemente, apresentam equívocos com relação à identificação dessas populações.

Confirmando e ampliando essa questão, a pesquisadora piauiense Borges (2006, p. 85) defende que

A história desses indígenas, na maior parte da produção historiográfica brasileira, só adquire importância através do foco da colonização (quer numa leitura crítica, quer numa leitura apologética): como eles foram dizimados, como atrapalharam a conquista, como mão-de-obra, como rebanho religioso, ou seja, eles são vistos como agentes passivos no processo histórico, mesmo quando ativamente resistiram à ocupação dos estrangeiros (incluindo os portugueses), e apesar do papel central que desempenharam nos resgates, nas alianças e nas guerras, com e contra os europeus.

De fato, muito da história dos índios no Brasil, durante bastante tempo, ficou ofuscada, uma vez que ela só ganhava relevo quando estavam em jogo os interesses do colonizador. Quando citados, normalmente, eram colocados ora na condição de vilões, denominados de *selvagens* e *bárbaros*, ora na posição de sujeitos passivos, povos exterminados e aculturados, procurando-se a todo custo camuflar a resistência aguerrida que esses povos impetraram frente ao projeto da colonização.

Desde os primeiros contatos, os indígenas foram percebidos pelos portugueses como um grupo uniforme e não como um povo diversificado em cultura, organização, história etc., ou seja, a utilização constante do termo genérico indígena, muito mais representava o número de componentes do que a variedade de culturas, ou mais precisamente, como povos distintos em construção social e cultural entre si e por isso não se conformando na categoria genérica: índio. Essa talvez seja a característica que aproxima as várias políticas indigenistas portuguesas/brasileiras até a atualidade. (EVANGELISTA, 2004).

Desse modo, entendemos que, durante séculos, houve uma incapacidade dos europeus em identificar e conhecer mais detalhadamente esses povos nativos. Assim, os portugueses denominaram, genericamente, os índios aliados como *Tupis*, indígenas que habitavam, normalmente, a costa brasileira e de *Tapuias*, os povos considerados inimigos. Grande parte dos Tapuias eram habitantes dos sertões e eram vistos pelos portugueses como perigosos.

O antropólogo Ribeiro (1995, p. 31, grifo nosso), em sua obra **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**, confirma essa ideia quando assegura que

Os grupos indígenas encontrados no litoral pelo português eram principalmente tribos de tronco *tupi* que, havendo se instalado uns séculos antes, ainda estavam desalojando antigos ocupantes oriundos de outras matrizes culturais. Somavam, talvez, 1 milhão de índios, divididos em dezenas de grupos tribais, cada um deles compreendendo um conglomerado de várias aldeias de trezentos a 2 mil habitantes. [...] Portugal àquela época teria a mesma população ou pouco mais.

Os antigos ocupantes, aos quais se refere o renomado antropólogo, eram os *Tapuias*, inimigos seculares dos *Tupis*. Antes da chegada dos europeus, por volta de alguns séculos antes, os *Tapuias* foram expulsos pelos *Tupis* de seus territórios, que era a costa brasileira. Essa disputa por esses espaços privilegiados favoreceu o projeto de implantação da colônia no Brasil. Dessa forma, a falta de

organização e unidade entre esses grupos sociais possibilitou a subjugação desses povos pelos conquistadores europeus. (RIBEIRO, 1995).

Essa questão da rivalidade entre os povos ameríndios não se deu somente em terras brasileiras, mas em grande parte da América. De acordo com Leon-Portilla (1987), a subjugação do México pelos espanhóis só foi possível graças também à secular inimizade existente entre os povos tlaxcaltecas, tezcocanos e os povos nahuas, isto é, os astecas. Os primeiros eram grupos que haviam sido conquistados pelos astecas alguns anos antes da chegada dos europeus, eles nutriam grandes inimizades pelos nahuas. Assim, quando Hernan Cortés, conquistador espanhol, chegou às terras mexicanas conseguiu logo a adesão dos tlaxcaltecas e tezcocanos e prometeu-lhes libertar da opressão dos astecas. Contudo, “as consequências da conquista foram tão funestas para eles [indígenas aliados a Cortés] como para o resto dos povos nahuas.” (LEON-PORTILLA, 1987, p. 18).

Com essa discussão sobre as disputas entre nativos, não pretendemos defender a ideia de que os ameríndios eram seres humanos ruins e que, por isso eles precisavam ser “civilizados” pelos povos europeus, mas para rever a visão romântica sobre os indígenas, como o *mito do bom selvagem*, que lhes impôs a exclusão histórica, “considerando-os como não-homens, ‘índios’, inocentes, manipuláveis, portanto, à margem das transformações que ocorreram na história”, de que nos fala Borges (2006, p. 116), em sua pesquisa intitulada de **Sob os areais: arqueologia, história e memória**. Segundo a historiadora piauiense, essa visão é tão prejudicial quanto a que os coloca como animais selvagens, sem organização social e política; e também lhes empurra para fora da história. O que observamos é que “eles [os índios] não só faziam parte da sua história, como também foram sujeitos ativos na história europeia inscrita na América. Sujeitos ora vencedores, ora vencidos, como tantos outros nas histórias dos homens.” (BORGES, 2006, p. 116).

Sobre os nativos que aqui viviam em solo piauiense, Nunes, historiador piauiense, em sua obra **Pesquisas para a história do Piauí** (2007, p. 57), assim se manifesta:

[...] estavam em guerras constantes e contínuas correrias. Suas guerras quase sempre eram motivadas pela conquista de regiões piscosas ou repletas de caças, e também, mais tarde, estimuladas pelos conquistadores europeus, com o propósito de enfraquecer o inimigo e mais facilmente o dominar.

Embora houvesse tais disputas entre os nativos por territórios ricos em alimentos, há outros depoimentos da historiografia que vêm demonstrando que muitas nações indígenas, como é o caso dos Tremembés, moradores da costa do Maranhão, Piauí e Ceará, realizavam trocas comerciais com índios que viviam no Sertão, o que revela que essas rivalidades nem sempre eram tão constantes. Segundo Carvalho (2005, p. 54 apud BORGES, 2006, p. 110), no Diário do Governador João da Maya da Gama (17/12/1728), há um registro que descreve a prática de trocas entre os Tremembés e outros indígenas do sertão: “[...] tinha a comunicação com o gentio do centro do sertão, Araperus, Arajás [Amanajós], Aranhis, Guaranis [Guaranés], Cahicahires [Caicaízes] que vinham resgatar dentes de tubarão e de espadarte para pontas de flechas [...]”.

A região que compreende o atual estado do Piauí foi, durante muito tempo, considerada pelo colonizador como terra de ninguém, embora fosse enormemente habitada por diversos povos indígenas, desde os tempos mais remotos. Segundo a arqueóloga Guidon (1998), no Parque Nacional da Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato (PI), foram encontrados sítios arqueológicos que comprovam que o homem chegou por essas terras há cerca de 48 mil anos. Apesar de esses números serem contestados por alguns pesquisadores norte-americanos, a tese de Guidon tem ganhado respaldo na comunidade científica internacional e servido para mostrar que as sociedades que aqui viviam eram muito mais complexas do que os europeus supunham, comprova também que “a inteligência dos nativos não fora herança europeia.” (PEREIRA, 1993, p. 33).

Contudo essas ditas terras foram pilhadas por pecuaristas que buscavam pastos para seus bois e por bandeirantes paulistas que expulsavam, escravizavam e matavam os nativos do solo piauiense. Sobre a chegada desses fazendeiros, Castelo Branco (2006, p. 202), em seu romance **Mandu Ladino**, assim, se manifesta: “O que atraiu os curraleiros para o Vale do Longá no final do século XVII foi sobretudo a imensidão de suas campinas cobertas de pastagens”. Do litoral baiano, o gado foi-se adentrando pelo sertão até chegar ao vale do São Francisco, em meados do século XVII. Esse processo de instalação das fazendas foi lento e difícil, nunca se mostrou fácil para tais empreiteiros, como confirmam as palavras de Nunes (2007, p. 57): “às vezes, em busca de fortalecimento, aliavam-se às tribos [...]. Por vezes, levantaram-se contra os conquistadores europeus e formaram verdadeiras confederações que ameaçaram destruir toda a obra dos colonizadores.”

Confirmando esse ponto de vista, Silva (1991, p. 25), historiador piauiense, em seu livro **Abelheiras: último reduto da Casa da Torre do Piauí**, aponta que esses fazendeiros

enfrentaram por anos a fio uma luta feroz com a indíada bravia, uma guerra empreendida a base de escaramuças [...] realizadas pelos bandeirantes paulistas tendo a frente Domingos Jorge Velho e as entradas exterminadoras da Casa da Torre, de Francisco Dias de Ávila, com seus oficiais a saber: a parêlha de irmãos, Domingos e Francisco Rodrigues de Carvalho; os Mafrenses, Domingos Afonso Sertão e Julião Afonso Serra, Bernardo Pereira Gago e outros. A essa gente [...] juntaram-se outros grupos de desbravadores vindo de Pernambuco. Esses colonizadores realizaram a sangue, fogo e suor uma penetração carnificina e vandálica sem precedentes, contra os donos da terra [...].

Esses nomes citados acima por Silva (1991) compõem os personagens que foram condecorados durante muito tempo pela historiografia oficial piauiense como os desbravadores das terras do Piauí. Personagens que são homenageados, conforme percebemos nos seguintes versos do Hino oficial do Piauí: “Desbravando-te os campos distantes / Na missão do trabalho e da paz / A aventura de dois bandeirantes / A semente da pátria nos traz.” (SILVA, 1985, p. 325). Os dois bandeirantes a que se refere o poeta Da Costa e Silva seriam Domingos Jorge Velho e Domingos Afonso Sertão (ou Mafrense), considerados os dois primeiros bandeirantes da região. Contudo, essa visão ufanista da pátria escamoteia, em muitos aspectos, a história de ocupação das terras piauienses, pois os bandeirantes, que aqui se instalaram, vieram trazer aos nativos não a paz, mas ao contrário, trouxeram perseguição, morte, escravização e extermínio. Desse modo, “urge que façamos uma revisão da história do Piauí, que foi escrita pelos vencedores e está recheada de bravatas nos discursos cívico-ufanísticos.” (MACHADO, 1995, p. 6).

O processo de colonização do Piauí, como em toda a América, foi resultado da imposição violenta da cultura eurocêntrica sobre a cultura indígena. De acordo com Machado (2002), em nome da fé cristã e da produção de lucros por parte dos colonizadores, o Piauí foi palco de uma sangrenta história, fruto do embate de culturas entre povos nativos e colonizadores. Contudo, esse projeto de colonização em solo piauiense, custou-lhes grandes empreendimentos e esforços, uma vez que os índios dessa região sempre estiveram resistentes a esse processo, lutando bravamente não somente para assegurarem suas vidas, mas também para expulsarem definitivamente os brancos de suas terras.

De acordo com Silva (1991), os colonizadores, mais organizados militarmente, reagiram numa ofensiva aos nativos do sertão, empreendendo em guerras que duraram quase três séculos em nossa região. Era o início da expulsão, da escravização, da matança, da mestiçagem dos indígenas. As tribos que mais se opuseram aos invasores portugueses, nesse período, foram os Gurgueias, Jaicós, Aroazes, Tremembés, Crateús e Longás.

Cruz; Franco e Lustosa (2012, p. 7) afirmam que “apreende-se desse panorama, em torno da figura histórica do índio Mandu Ladino, o florescimento de uma resistência consciente de luta contra o colonialismo e não mais de passividade frente ao projeto colonizador do chamado Novo Mundo, a América.” O romance de Castelo Branco não só nos traz à tona o extermínio das nações indígenas em nosso estado, como heroiciza a figura de Mandu Ladino, mostrando a resistência aguerrida desses povos. Uma vez que tais fatos parecem ter sido arditamente esquecidos institucionalmente pelo Estado e pelos intelectuais do Piauí, como nos relata Machado (1995, p. 5-6):

Esse esquecimento intencional está patente na historiografia que registra o processo civilizatório motivado pela cobiça dos brancos nos sertões do Piauí. Os raros ensaios escritos sobre certos aspectos da história do extermínio dos índios piauienses são superficiais e têm comprometimento ideológico.

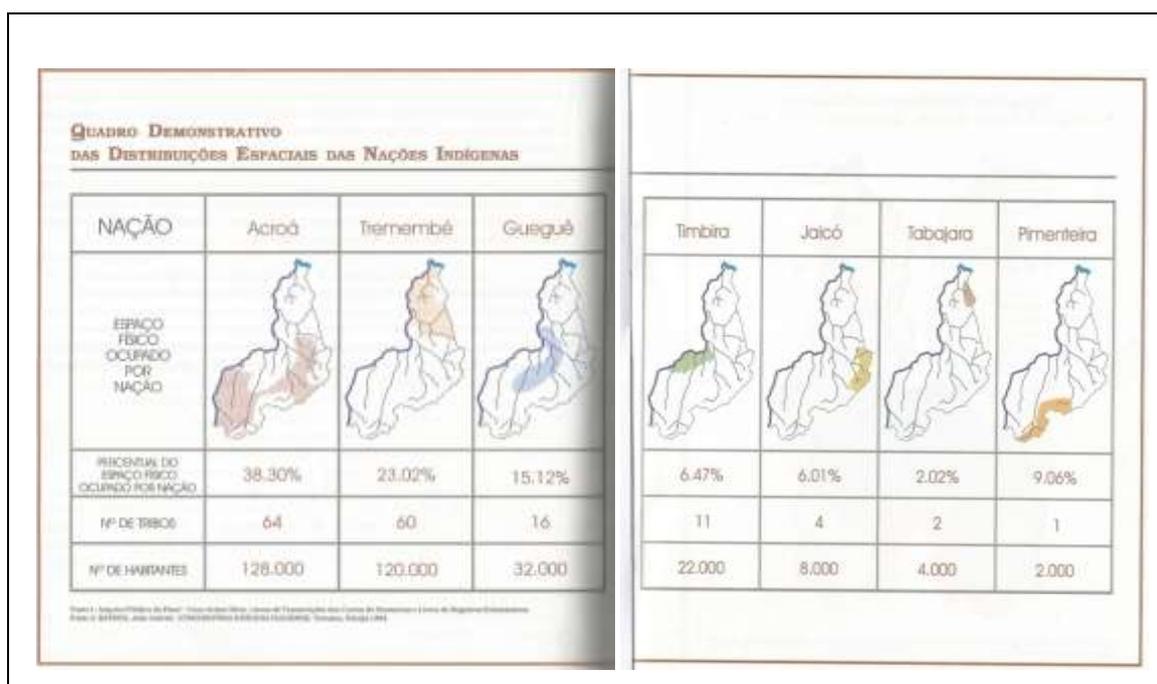
O esquecimento proposital que nos aponta Machado refere-se ao pouco caso que se fez sobre a matança dos índios e sobre o processo de resistência dos nativos que durou cerca de três séculos. Essa resistência indígena dava-se de várias maneiras: pelas fugas dos aldeamentos e de outros tipos de cativeiro; pela defesa das aldeias; por ataques a fazendas; pela colaboração com o europeu, quando este lhe favorecia em algum sentido. Vale recordar que os índios, embora em desvantagem bélica, defenderam bravamente suas liberdades e suas identidades.

De acordo com Machado (2002), no Piauí, durante um considerável tempo referente aos períodos colonial e imperial, foi implantado o mais cruento extermínio de nações indígenas da América do Sul. Esse extermínio foi fruto do embate de culturas entre povos nativos e colonizadores, iniciando-se em meados século XVII e prolongando-se até o final do século XVIII. As nações indígenas que habitavam os vales férteis dos rios formadores da bacia hidrográfica parnaibana piauiense foram eliminadas pelos fazendeiros-exploradores, “que promoveram a destruição das aldeias para viabilizar a instalação das fazendas-criatórios [...]. Este fato ocasionou

os deslocamentos constantes das tribos formadoras das nações, o que pôde levar à falsa ideia de nomadismo [...]”(MACHADO, 2002, p. 15).

O autor discorda da ideia de que as tribos fossem nômades por natureza. Segundo o pesquisador, esses deslocamentos foram provocados principalmente pela colonização branca. Confirmando o posicionamento, Alencastre, em seu livro **Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí**, referindo-se aos índios, afirma que “A agricultura não lhes era estranha: plantavam milho, abóbora, mandioca, feijão e outros vegetais leguminosos.” (1981, p. 55). Acreditamos que a caracterização de um povo que cultiva a terra desfavorece a ideia de nomadismo.

Machado (2002) defende que, antes da chegada do colonizador, aqui viviam sete nações: Acroás, Tremembés, Gueguês, Timbiras, Jaicós, Tabajaras e Pimenteiras. Essas nações ocupavam o espaço de maneira diferente e de forma, razoavelmente, definida. Esse pesquisador traçou um quadro mostrando que os indígenas habitantes dessas terras, de fato, eram bastante numerosos e sedentários, em sua grande maioria.



Quadro 1: Demonstrativo das distribuições espaciais das nações indígenas
Fonte: MACHADO (2002, p. 24-25).

Conforme podemos notar no quadro acima, entre os séculos XVI e XVII, essas sete nações indígenas representavam uma população indígena imensamente numerosa nessas terras, perfazendo um total de 316 mil índios, distribuídos em 158

tribos. Segundo a pesquisa de Machado (2002), a nação mais numerosa seria a Acroá (38,30%), sendo seguida, respectivamente, pelas nações Tremembé (23,02%), Gueguê (15,12%), Timbira (6,47%), Jaicó (6,01%), Tabajara (2,02%) e Pimenteira (9,06%). É espantoso que esse número tão elevado de índios tenha praticamente desaparecido em pouco mais de dois séculos.

Esse registro de numerosas aldeias existentes em nosso solo contraria a ideia de Aires do Casal, autor de **Corografia brasílica**, historiador que afirmava que o Piauí era “pouco povoado de hordas selvagens, porque nesse solo faltavam grandes bosques e serranias que lhes dessem refúgio. [...] a sua dominação não custou muito sacrifício” (AIRES DO CASAL apud ALENCASTRE, 1981, p. 48). Contestando o ponto de vista de Aires do Casal, Alencastre (1981) sustenta que o fato de o Piauí não ser montanhoso e não ser coberto de vastas e abundantes matas não seria motivo bastante para que Aires do Casal concluísse que o Piauí não tivesse sido habitado por numerosas tribos. Assegura, ainda, que, se sabemos pouco sobre o indígena em solo piauiense, é porque pouco se escreveu sobre eles. Em outro trecho, Alencastre (1981, p. 48, acréscimo nosso) acrescenta mais detalhes sobre a localização e distribuição desses povos:

Vários historiadores falam dos Tapuias, que povoam o Norte da Província desde a Serra da Ibiapaba, até a margem do Parnaíba. [...] se subdividiam em várias famílias todas numerosas e belicosas, que se denominavam Arani, Poti e Crateús. Os Potis habitavam a foz do rio de mesmo nome, e os últimos, as suas cabeceiras. Os Aroazes povoavam o município de Valença; e os [...] Jaicós, Timbiras, Gueguês e Acoroás, as posições centrais. [...] Os Gameleiras, Jenipapos e Guaranis que habitavam as margens do Parnaíba, emigraram para o Maranhão e solidões do Pará, depois do levantamento geral de 1713, [organizado por Mandu Ladino], sendo seguido pelos Cabuçus, Moipurás, Aitatus, Aboipiras, Ubirajara, Tapacuás e Tapacuás-mirins que habitavam as solidões do Parnaguá e margens do Gurgueia e Uruçuí [...]. Os Pimenteiras habitavam as cabeceiras do Piauí.

Acreditamos que a detalhada descrição de Alencastre, feita ainda em meados do século XIX, ilustra com certa proximidade o quadro descrito em Machado (2002). Eles sustentam, com maior credibilidade, a ideia de que este solo era bastante povoado antes da chegada dos brancos e que esses povos migravam, mais em função da perseguição feita pelos brancos. Concordamos com esse ponto de vista, porque os próprios documentos oficiais dos colonizadores fazem menção à localização espacial desses indígenas. Além disso, optar pela ideia de nomadismo pode favorecer o pensamento de que essas terras poderiam ser usurpadas pelos brancos, uma vez que elas não pertenciam a ninguém.

De acordo com Chaves (1995), em sua obra **O índio no solo piauiense**, o primeiro homem branco que hostilizou o índio piauiense foi o sertanista Domingos Jorge Velho, que teria chegado aqui por volta de 1662. “Perseguindo alguma tribo, [Jorge Velho] transpôs a Serra por caminhos que só os selvagens conheciam e seguiu, depois, o curso do rio, sempre naquela sua luta contra o gentio bravo, comedor de carne humana” (CHAVES, 1995, p. 24, acréscimo nosso). Chama-nos a atenção nessa passagem a expressão “comedor de carne humana”, utilizada pelo historiador para se referir aos índios, pois, como já se sabe nem todas as tribos que habitavam o nosso solo eram antropófagas. No relatório feito pelo Pe. Miguel de Carvalho, denominado de **Descrição do Sertão do Piauí**, o autor cita ao menos 36 grupos indígenas que viviam por aqui, por volta do ano de 1694 e apenas nos informou de duas tribos que comiam carne humana, os Anicuz e os Nongazes, portanto é um tanto precipitado e pejorativo atribuir ao nativo desse solo essa pecha generalizante.

Domingos Jorge Velho nasceu em Santana do Parnaíba, vila paulista que adquiriu grande importância como centro de bandeirantismo. A coroa lhe concedeu dezenas de léguas de terras como reconhecimento pelos serviços prestados aos senhores de escravos e de terras. Foi do Piauí, em idade já avançada, que Jorge Velho partiu para destruir os quilombos de Palmares a mando do governador de Pernambuco. Sobre o comportamento desregrados desse bandeirante, o historiador Silva (1991) comenta que

Não se tem notícia de bandeirante ou colonizador que não fosse emprenhador de índias. Domingos Jorge Velho se fazia acompanhar de oito a nove bonitas adolescentes tapuias, anualmente ‘descartáveis’ cujo aparatoso concubinato escandalizou o bispo de Pernambuco, Dom Frei Manuel de Lima, quando da visita do célebre bandeirante em seu paço episcopal. Para desconsertar ainda mais esse encontro [...] surge a dificuldade de comunicação – Jorge Velho parecia ter esquecido o português e o bispo, pelo o que consta, não era muito versado na língua tupi. (SILVA, 1991, p. 46).

A chegada desses bandeirantes em solo piauiense cumpria o propósito de ampliar o pasto para o gado, descobrir metais preciosos, aprisionar negros foragidos das fazendas e capturar índios. Os índios do sexo masculino capturados seriam vendidos para mão de obra escrava e as mulheres serviriam para as tarefas domésticas e para o mero deleite de seus instintos sexuais, predominando a lei do concubinato sem freios entre brancos e índios, mamelucos e índios, tudo isso numa

promiscuidade desregrada. Esses contatos acabaram provocando o grande lastro de mestiçagem de nosso estado.

Outro aspecto que nos chama a atenção na citação de Silva (1991) diz respeito à dominação através da língua. Conhecer a língua dos nativos, também se fazia necessário, uma vez que ela é parte integrante dos instrumentos de dominação. Na grande maioria das vezes, era o índio que aprendia a língua do colonizador, uma vez que essa língua era imposta aos índios cativos, Jorge Velho foi um dos poucos que se deu o trabalho de aprender a língua dos nativos. Talvez a necessidade de liderar grandes exércitos indígenas o obrigou a tal tarefa. Sobre a questão da dominação pela língua, Castelo Branco (2006, p. 73, grifo do autor) traz, em sua narrativa, uma situação em que Miguel corrige a índia Aluhy, dizendo que ela não sabia falar o português:

- Que ocê tem Miguel? Tá calado, até parece 'xearuru'.
- 'Xearuru' é palavra índia, Aluhy; a gente fala é triste [...]
- Tá certo, não erro mais; mas diga o que ocê tem.
- Nada não, Aluhy; não precisa se preocupar.

Como se pode inferir, eram os índios que aprendiam a língua do colonizador e, muito raramente, o contrário. Assim, os nativos eram obrigados a aprender aquela nova língua, embora, na maior parte das vezes, não tivessem direito à escola ou a outras orientações mais formalizadas. A exceção se dava nos aldeamentos cristãos, em que havia educação formalizada para aprendizagem do português, isso se fazia necessário, uma vez que a Igreja pretendia expandir a fé cristã, convertendo os indígenas em novos cristãos.

Em várias épocas, a dominação pela língua sempre foi outra forma de imprimir o poder de uma cultura sobre a outra. Pela conversa, percebemos que Miguel se irrita e trata Aluhy de modo grosseiro, julgando-a ignorante e desqualificada, por ainda misturar termos tupis com o português. A condição de cativos os compeliu a apropriar-se, de maneira mais abrangente, do português. No entanto, diversas palavras do vocábulo tupi acabaram também sendo incorporados pelo colonizador, tornando nossa língua mais rica e bela, como é o caso do vocábulo *jururu* ou *xearuru* que foi incorporado pela língua portuguesa.

De acordo com Borges (2006), as políticas indigenistas oficiais foram muito eficazes na construção de uma suposta homogeneização e formação do povo brasileiro. Ao longo dos séculos, foi dito, com orgulho, que os portugueses

conseguiram construir uma só nação, com uma só língua, o que teria sido uma grande proeza. Todavia, essa ideia desse “falar uma só língua é uma grande falácia! Não há um único Brasil, há Brasis! [...] Pindoramas incrustadas no meio de florestas. [...] Perder uma língua significa perder um dos fatores mais importantes de determinada cultura.” (BORGES, 2006, p. 121).

Ainda voltando à questão dos bandeirantes em nosso solo, Castelo Branco, em **Mandu Ladino**, ilustra bem a visão que eles tinham sobre os índios. A fala abaixo pertence à personagem Domingos Jorge Velho na obra:

As mulheres, pra rede e fogão, não tem igual ___ e esboçou um sorriso matreiro. Já com os homens, é mais difícil porque são desconfiados, arredios e muito ariscos mas, quando estão pacificados, são dóceis e bem mandados. Servem bem na labuta de casa, na caça, na pesca, no transporte de carga e até na guerra. São bons de arcos e guerreiros valentes (CASTELO BRANCO, 2006, p. 24).

No trecho acima, Jorge Velho reitera, em sua fala, a doutrina do colonizador: justificar sua mão de obra barata. Durante a colonização, tanto os negros quanto os índios não foram concebidos como pessoas, mas como mercadorias que poderiam ser compradas, vendidas ou descartadas, quando o colonizador assim o desejasse. As mulheres teriam um destino mais cruel ainda, além de servir nos trabalhos domésticos, também eram obrigadas a satisfazer os instintos sexuais desses fazendeiros e de seus empregados. Segundo o bandeirante, os índios do sexo masculinos eram considerados de mais difícil domínio e tinham também sua mão de obra explorada. Apesar dessa situação, os indígenas estiveram sempre resistentes e lutaram com veemência para não perder suas mulheres, suas terras, seus direitos, sua língua.

Confirmando essa ideia de resistência, Chaves (1995) afirma que os Gueguês, em 1675, atacaram os currais de gado dos dois lados do rio São Francisco e mataram oitenta e cinco pessoas, entre brancos e negros. No entanto, a repressão veio através de Francisco Dias de Ávila e Domingos Rodrigues de Carvalho, homens da Casa da Torre. Estes homens alcançaram os Gueguês já na fronteira do Piauí e mataram cerca de quinhentos índios, mesmo já rendidos. As mulheres e crianças foram escravizadas. Buscando eliminar o restante dos Gueguês foragidos para essas fronteiras, pisa em solo piauiense Domingos Afonso Mafrense, uma das figuras principais na colonização do Piauí, que conquistou o terreno em áspersas lutas com os indígenas. (CHAVES, 1995).

Em 1679, os Tremembés igualmente entraram em luta contra os invasores. Fecharam o caminho que ligava o Maranhão ao Ceará, na zona litorânea. Matavam os naufragos que buscavam refúgio nas ilhas do Delta. Castelo Branco (2006, p. 118) também resgata esse acontecimento historiográfico sobre a luta dos Tremembés no romance:

— [os Tremembés] são os nativos da costa do mar — disse-lhe Ueitipu. — Moram nas ilhas da barra do rio grande, o Punaré, que os brancos agora chamam de Parnaíba. No começo, foram amigos dos brancos e os receberam em sua taba por mais de uma vez. Depois os brancos traíram a amizade e a hospitalidade recebida; usaram suas armas de fogo contra eles [os Tremembés], escravizaram homens, estupraram mulheres e roubaram crianças. Mas os Tremembés reagiram com suas flechas, conseguiram capturar alguns, mataram e fizeram o moqué. Nunca se amedrontaram, não fugiram e permaneceram senhores de suas terras. Agora não querem mais conversa com os brancos; não deixam nenhum navio encostar nem tampouco que viajantes brancos passem por ali, de um lado para o outro. [...] Aquela coragem e ousadia tocou fundo no coração de Mandu. Era a primeira vez que ouvia falar em nativos que se atreviam a desafiar o poder dos brancos e de um lugar onde eles estavam impedidos de penetrar.

No trecho acima, vemos a narração do Ueitipu, pajé dos Aranís, contando a Mandu sobre as façanhas do povo Tremembé e sua resistência aguerrida ao povo branco. Essas proezas impressionaram o líder indigenista, pois criado no aldeamento do Boqueirão do Cariri, na Paraíba, nunca tinha ouvido falar das vitórias de seu povo, só história de derrota e humilhação. Era essa a ideologia que era reproduzida nos aldeamentos.

Segundo Chaves (1995), para combater os ataques dos Tremembés, foi enviada a expedição de Vital Maciel Parente, este os surpreendeu nalgum ponto da costa, do lado do Piauí e, depois de algumas lutas, foram sobrepujados. O curioso é que o ato mais nefasto dessa guerra contra os Tremembés, a morte das crianças, é atribuído aos índios aliados e não aos brancos, como relata o Governador Inácio Coelho da Silva ao príncipe regente: “Os índios aliados, travando das criancinhas pelos pés, mataram-nas cruelmente, dando-lhes com as cabecinhas pelos troncos das árvores, e de uma maloca de mais de 300, só escaparam 37.” (CHAVES, 1995, p. 41).

Castelo Branco, em seu romance, reconstitui esse episódio, colocando o Pajé Sarakura para narrar a Mandu Ladino e aos índios de corso a desgraça ocorrida ao povo Tremembé. Nesse trecho, o narrador do romance em questão parece aceitar a mesma versão dada pelos historiadores de que teriam sido os índios Timbiras e não os brancos que teriam praticado tal matança às crianças Tremembés.

Depois chamaram pajé; amarraram pajé Sarakura tronco árvore para tudo ver. Arrodearam todos. Timbiras, traidores, amigos dos brancos separaram crianças para um lado. Brancos atiraram com suas mokabas, cuspidando fogo nos homens e nas mulheres. Muitos gritos, muito choro, muito sangue. Mataram todos. Branco não ter palavra... branco não ter honra. Índios Timbiras sem compaixão pegavam criancinhas pelos pés, sacudiam seu corpo no ar e batiam suas cabecinhas no tronco das árvores, uma vez, duas vez, com força até matar. Brancos riram, pediram mais; eram trinta ou quarenta curumins, não escapou nenhum (CASTELO BRANCO, 2006, p. 351).

É estranho que os indígenas tenham praticado esse ato sem a permissão dos colonizadores, uma vez que os índios aliados estavam sob o comando deles. A percepção que temos é que sairia caro gastar munição com crianças, melhor deixar que os índios inimigos dos Tremembés dessem fim às crianças. Castelo Branco faz referência à expedição de Vital Maciel Parente enviada pelo governo do Maranhão para acabar com esses assaltos: “Naquela altura, na capital do Maranhão, a notícia dos *índios de corso* [...] também se espalhava. [...] Já tinha mandado uma, com grande sucesso, comandada pelo mameluco Vital Maciel Parente, para a foz do Parnaíba, destruir os Tremembés.” (CASTELO BRANCO, 2006, 356, grifo nosso). No entanto, a história dos Tremembés não termina com esse massacre, os que conseguiam fugir, voltavam sempre e resistiam bravamente, continuando a hostilizar os brancos com mais fúria.

A pesquisadora piauiense Borges (2006), em sua pesquisa sobre o povo Tremembé, afirma que as pelejas que ocorreram na Costa do Piauí, não foram pequenas e que os indígenas tiveram que lutar para defender seus territórios e impedir a escravização. Segundo os documentos da época, percebe-se que

houve menos fugas do que enfrentamentos, guerras, alianças e comércio, ou seja, os povos indígenas [Tremembés] da Costa Leste-Oeste lutaram por sua autonomia e atrapalharam bastante os planos portugueses de povoamento europeu no território (BORGES, 2006, p. 94).

Borges constata em seu trabalho que o povo Tremembé travou diversas lutas em busca da autonomia de seu povo e, conforme verificamos, em pesquisas realizadas na historiografia oficial, constatamos que essa resistência se estende não somente a essa denominação, mas às diversas tribos existentes em nossas terras. Contudo, as consequências dessas lutas produziam muitas mortes, especialmente, do lado dos índios que, embora em maior número de homens, estavam em desvantagem bélica. Ademais as tribos lutavam sozinhas, isoladas sem alianças entre seu povo. Desse modo, o surgimento do índio Mandu Ladino propondo ideia

de união entre os índios da região permitiu que os planos de povoamento dessas terras fossem adiados por algum período.

Assim, a chegada de Mandu Ladino nas terras do Piauí, planejando confederações entre os índios, provocou um protagonismo ímpar em nossa história. Sua obstinada fidelidade à terra de seus antepassados fez com que ele, de 1712 para 1713, organizasse o *Levante Geral dos Tapuias do Norte*. Chaves (1995, p. 41, grifos nossos) assim o descreve: ele “não era um bárbaro, na expressão da palavra: havia sido educado pelos padres da Companhia de Jesus. *Inteligente, astuto e vingativo*. [...] liderou as tribos rebeladas, dividindo-as em guerrilhas e passou a hostilizar os brancos.” É de grande valia observarmos o comentário de Chaves sobre a figura de Mandu Ladino. Podemos inferir que o historiador acredita que o índio deixa de ser um mero bárbaro, porque foi educado por padres jesuítas. Desse modo, notamos o discurso do pesquisador ainda impregnado de preconceitos em torno da figura do índio, embora, de maneira geral, em seu trabalho, ele o queira exaltar.

Trouxemos as palavras de Chaves para caracterizar a pessoa de Mandu Ladino, porque percebemos nessa descrição algumas incongruências. Destacamos propositalmente os adjetivos *bárbaro, inteligente, astuto e vingativo*. Conforme o dicionário Houaiss (2001, p. 401), *bárbaro* “para os gregos, romanos, e, posteriormente, para outros povos, que ou quem pertencesse a outra raça e civilização e falasse outra língua que não a deles; [...] que ou quem é cruel, desumano, feroz.” A qual desses significados Chaves estaria se referindo: ao primeiro, ao segundo ou aos dois? No processo de colonização da América, de uma maneira geral, o termo *bárbaro* foi aplicado para se referir à cultura que era diferente da europeia, o costume dos outros é que era considerado bárbaro ou selvagem. Montaigne, em seu célebre ensaio **Dos canibais**, ainda no começo do século XVI, já refletia sobre essa questão.

creio que não há nada de bárbaro ou de selvagem nessa nação, [os índios] a julgar pelo que me foi referido; sucede, porém, que classificamos de barbárie o que é alheio aos nossos costumes; dir-se-ia que não temos da verdade e da razão outro ponto de referência que o exemplo e a ideia das opiniões e usos do país a que pertencemos. [...] Aqueles povos são selvagens na medida em que chamamos selvagens aos frutos que a natureza germina e espontaneamente produz (MONTAIGNE, 1991, p. 99, acréscimo nosso).

O ponto de vista enunciado por Montaigne parece fazer todo o sentido, quando questiona o que, realmente, viria a ser um *bárbaro*, pois ao compararmos as atitudes do homem branco com as dos ameríndios, percebemos quem de fato deveria receber essa denominação. Com relação aos demais adjetivos dados por Chaves a Mandu Ladino, *inteligente* e *astuto*, concordamos com eles, pois somente com tais atributos teria conseguido tamanho feito: unir tribos inimigas e resistir por quase uma década, ao poderio bélico do conquistador. A descrição de Chaves acabou inspirando o escritor Castelo Branco (2006), quando da criação da personagem com esses atributos. Essas características permitiram a Mandu Ladino reconhecer quais povos eram os verdadeiros inimigos do índios: “Os nativos são todos iguais, todos irmãos. Nossos inimigos verdadeiros são os brancos” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 213).

Com relação ainda ao último adjetivo usado por Chaves para caracterizar Mandu Ladino como *vingativo*, acreditamos que ele não parece fazer sentido. Uma vez que para cada cinco brancos que eram assassinados, cem ou duzentos índios eram trucidados. Esses números são relatados na própria obra de Chaves. Além disso, a matança ao índio independia de qualquer ataque, ela cumpria outros propósitos.

Sobre Mandu Ladino, assim escreveu Silva (1991, p. 47-48), outro historiador piauiense:

E por essa época, os índios Potis e Jenipapos passam a ser liderados por um silvícola, batizado com o nome Manuel, [...] que recebeu instrução na Companhia de Jesus, assimilou a estratégia militar do lusitano e depois de evadido da civilização para as selvas e sertões, tornou-se um líder da liberdade e do direito dos selvagens. Mandu Ladino é a mais autêntica expressão de resistência indígena à conquista e à posse do solo piauiense, por sua intransigente fidelidade à terra de seus antepassados.

Como podemos averiguar, Mandu Ladino, embora tivesse recebido instrução dos brancos e sido batizado como cristão, não se alienou totalmente de sua cultura, assimilou somente o que era necessário para poder resistir contra a eliminação de seu povo. “Insultou, zombou, pirraçou mamelucos e brancos, devastou, queimou, matou; o nome Mandu Ladino ecoava como uma bandeira de esperança às nações indígenas do Piauí, dos sertões às matas, do agreste aos palmeirais e brejos.” (SILVA, 1991, p. 48).

Agora confederados, os índios desse solo, liderados por Mandu Ladino, foram denominados pelos fazendeiros da região como *índios de corso*. De acordo

com Chambouleyron e Melo (2012), o governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire (1707 - 1718), recebeu autorização de D. João V para declarar uma guerra aos *índios de corso* e recomendou também ao governador que escrevesse a Antonio da Cunha Souto Maior, que vivia no Piauí, para que viesse ao Maranhão com toda a gente que pudesse juntar para ser incorporado na tropa que haveria de sair da capitania do Maranhão, dando a ele 60 soldados.

Ainda segundo Chambouleyron e Melo (2012), o Mestre de Campo Antonio da Cunha Souto Maior guerreou com os índios hostis, os *índios de corso*, na região oriental do Maranhão até o ano de 1712. Castelo Branco (2006, p. 313,) registra em seu romance **Mandu Ladino** que “Souto Maior despontava, então, como o novo líder da matança sistemática dos indígenas no Piauí, ocupando o lugar que [...] fora de Jorge Velho e que depois, [...] viria ser ocupado por João do Rego Castelo Branco, cognominado ‘El Matador’ ”.

Conforme Chambouleyron e Melo (2012), Antonio da Cunha Souto Maior foi assassinado pelos *índios de corso*, índios liderados por Mandu Ladino. Esse grupo indígena também roubou os utensílios de guerra, causando muitas destruições pelas povoações da região. Tratava-se do levantamento ao qual já mencionamos, o *Levantamento Geral dos Tapuias do Norte*, liderados por Mandu Ladino. Os *índios de corso* conseguiram vencer essas tropas desse comandante, mostrando mais inteligência em suas táticas de guerra. Dessa maneira, Souto Maior e muitos dos seus homens foram assassinados.

Castelo Branco (2006) contempla em seu romance o episódio da morte do Mestre de Campo Antonio da Cunha Souto Maior. Segundo a narrativa, Mandu Ladino teria conseguido fazer com que os índios aliados do exército de Souto Maior se passassem para o lado dos *índios de corso*. A ajuda teria vindo através de Pato Manco, um índio amigo de Mandu da época do aldeamento no Boqueirão do Cariri.

Bem mais tarde, muito depois da meia-noite, quando já estavam quietos, todos dormindo, Pato manco [...] se arrastou até o amigo mais próximo, [...]. Acordou-o e aos sussurros contou que, naquela noite, quando ele desse o sinal, Mandu viria atacar os brancos e libertar os indígenas. O camarada animou-se, era dos tais que estava com raiva dos brancos e saiu a acordar os demais, os que mereciam confiança, para deixá-los de prontidão. [...]. Madrugada alta ouviu-se o pio da acauã. Era o sinal combinado. Da mata veio a resposta com o tinir da araponga. Em seguida foi o ataque e, [...] no acampamento dos índios mansos da tropa, também reinava a maior confusão. Uns, arregimentado por Pato Manco, apoiavam Mandu e lutavam por ele; outros, ao contrário, seguiam fiéis aos brancos e enfrentavam os primeiros, e outros ainda, a maioria, talvez, fugindo, ganhando o mato [...].

Souto Maior e Deodato atingidos com violência pelas bordunadas dos índios arriaram ao chão [...]. Os dois chefões também foram degolados, e antes que a noite findasse, não havia um só branco que não tivesse a garganta cortada. Estava encerrada a batalha (CASTELO BRANCO, 2006, p. 386-390).

Mandu, embora estivesse em desvantagem numérica e bélica, conseguiu vencer o exército do Governo do Maranhão, liderado pelo Mestre de Campo Antonio da Cunha Souto Maior, usando de uma estratégia curiosa: buscou ajuda dos índios aliados dos brancos e, desse modo, derrotou e humilhou as tropas oficiais. Depois desse episódio, os *índios de corso* não mais tiveram trégua.

Após o assassinato de Souto Maior, o governador do Maranhão passou a patente de Mestre de Campo a Bernardo Carvalho de Aguiar. Essa concessão de patente foi muito criticada pelo procurador da Coroa e pelo Conselho Ultramarino, eles alegaram que os critérios de escolhas para o novo mestre de campo não foram bastante fundamentados. Para o Conselho Ultramarino, o governador deveria somente permitir que Bernardo Aguiar apenas liderasse a tropa de guerra sem lhe dar patente. Contudo, atendendo ao préstimo de Bernardo Carvalho de Aguiar e a utilidade que se pode seguir da continuação da guerra, acreditava o conselho que o rei deveria passar a patente para outra pessoa. (CHAMBOULEYRON E MELO, 2012).

Segundo Chaves (1995), marcharam contra os *índios de corso* duas expedições: uma vinda do Maranhão, sob o comando de Francisco Cavalcante de Albuquerque e outra do Piauí, liderada pelo Mestre de Campo Bernardo Aguiar, proprietário da fazenda Bitorocara. Só depois desse reforço, os *índios de corso* foram quase completamente destruídos. Segundo a historiografia oficial, Mandu Ladino teria morrido afogado, quando, procurando escapar à perseguição que lhe moviam, atravessava para o lado do Piauí. “Mandu morreu, mas não teve, como era de costume, seu corpo esquartejado e a sua cabeça pendurada numa estaca para ser vista por todos” (PEREIRA, 1993, p. 33).

Curiosamente, Mandu Ladino teria morrido sob o comando do Mestre de Campo Bernardo Aguiar que, de acordo com o romance histórico de Padre Cláudio Melo, seria filho natural desse Mestre de Campo (SILVA, 1991), o que apesar de não se ter provas, não seria de todo impossível. A versão das circunstâncias da morte de Mandu Ladino é contestada por alguns pesquisadores. De fato, talvez seja pouco provável que esse índio morresse afogado em águas que ele muito conhecia.

Também não seria inverossímil que ele conseguisse fugir para outras terras como sugerem algumas lendas citadas por Castelo Branco, no epílogo da obra **Mandu Ladino**.

A morte do índio Mandu Ladino não encerrou o processo de perseguição aos índios dessa região, segundo a história oficial, o extermínio prossegue:

Em 1722, os Tremembés são reduzidos e aldeados pelo Padre João Tavares, da Companhia de Jesus. Pouco depois se renderam os Cupinharós ao Mestre de Campo Bernardo de Carvalho Aguiar. [...]. Outras tribos são pacificadas e se agregam ao arraial do bandeirante paulista Francisco Dias de Siqueira, nas proximidades de Oeiras. Os aruazes se submetem, em 1726, [...] (CHAVES, 1995, p. 43).

De acordo com Chaves (1995), desse período em diante, dá-se início à lamentável fase de assimilação do índio à civilização. Os ataques que ainda se sucederam, nesse período, foram esporádicos, de tribos ainda indômitas. Sem entenderem a lógica de propriedade privada dos brancos, os indígenas são perseguidos como ladrões porque vez por outra apanhavam um gado para comer, tal qual faziam com um veado, um caitetu ou uma paca. A situação piora para o indígena quando a Província do Piauí foi criada, pois, em 1759, o primeiro Governador da Província, que havia recebido a incumbência de proteger os índios da influência dos Jesuítas e de restituir aos índios as liberdades de suas pessoas, bens e comércio, pede licença para fazer guerras aos índios, sob alegação de que estes assaltavam fazendas, matavam pessoas e roubavam gado. Essas ocorrências, contudo, eram apenas casos isolados.

Puntoni (2004), em **Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650 -1720)**, sustenta que as guerras movidas contra os índios no interior do Nordeste brasileiro, durante o século XVII, fariam parte de uma política do governo português em relação aos índios que representavam um impedimento ao desenvolvimento da pecuária na região, constituindo uma espécie de grande muralha que se erguia no sertão. O pesquisador defende, ainda, que essas guerras inauguravam um novo padrão de relacionamento da Coroa portuguesa com os povos indígenas, pois, diferentemente das guerras ocorridas no século anterior, que buscavam submeter os índios, as guerras no século XVII pretendiam aniquilar as populações indígenas. Confirmando esse ponto de vista, Nunes (2007) afirma que durante a segunda metade do século XVII as lutas com os índios representavam a busca pelo domínio da terra, uma luta

dos criadores de gado contra os grupos indígenas que viveram o processo de espoliação das suas terras.

Ainda segundo Chaves (1995), o governador com o seu poder de milícia impõe terror, massacre e violência aos índios desse solo. É durante o governo de João Pereira Caldas que surgirá o maior matador de índios de toda a história da província, *João do Rego Castelo Branco*, denominado pelo poeta H. Dobal de *El Matador*. Essa figura caiu nas graças do governador do Piauí que já havia se queixado à Sua Majestade por não ter encontrado nenhuma pessoa, nesta capitania, digna de ocupar o posto de Tenente-Coronel. Logo que João do Rego deflagrou guerra aos Acoroás e Gueguês, "tais foram as suas crueldades na repressão aos pobres silvícolas que João Pereira Caldas se apressa em voltar à presença do Capitão-General para lhe declarar que havia, por fim, encontrado o homem para o posto de Tenente-Coronel." (CHAVES, 1995, p. 49).

Ainda conforme Chaves (1995), quando João do Rego sufoca a rebelião dos Gueguês, muitas recompensas reais apareceram, chegando a receber a condecoração de o *Hábito da Ordem de Cristo* e até homenagens públicas na Câmara. Os índios Gueguês foram abatidos e aldeados em São João do Sende. É importante salientar que essa matança tinha a anuência do governo local. Os sobreviventes, crianças, mulheres e jovens, por ordem do Juiz de Órfãos, eram levados para serem cativos de famílias que precisavam de criados para trabalharem de graça para elas, desde que essas famílias lhes ensinassem a doutrina cristã, os vestissem e os alimentassem. Era mais uma modalidade de escravização permitida pela Coroa, usando-se a desculpa de que estavam ajudando os pobres órfãos.

Mas será durante o governo de Gonçalo Lourenço Botelho que será revelada toda a perversidade de João do Rego Castelo Branco. Os sobreviventes Acoroás, depois de atacados pelo Tenente-Coronel, fugiram para as proximidades do rio do Sono, em Goiás. João do Rego já manifestara interesses em descobrir umas minas naquelas adjacências. Contudo, seria necessária uma expedição guerreira financiada pelo governo. Aproveitou-se que alguns Gueguês, em retaliação a uma antiga contenda, mataram uns fazendeiros em Jerumenha, então João do Rego simulou que essas agressões teriam partido dos Acaroás, quando na verdade, sabia que tinham sido os Gueguês, pois os Acaroás estavam aldeados na região do rio do Sono, local onde o tenente buscava encontrar as minas. (CHAVES, 1995).

Então foi organizada a sua expedição e logo João do Rego partiu no encalço dos Acaroás que foram abatidos em grande quantidade. Bruenk, chefe dos Acoroás, desceu para negociar a sua rendição. Ficou acordado que ano seguinte, Bruenk juntamente com os demais Acaroás foragidos voltariam trazendo as demais aldeias. Em 1792, como Bruenk não retornou como fora acordado, foi despachado contra eles outra expedição. No entanto, antes que essa expedição atravessasse as fronteiras, encontraram os índios descendo, eram ao todo mais de mil, entregando-se “voluntariamente” aos aldeamentos. Esse grupo se instalou no Sítio do Mulato, hoje cidade de Regeneração. Nesse local, viram sua agonia se multiplicar, pois os índios morriam de doenças, miséria e fome. Ainda que chegasse auxílio da Capitania, essas ajudas eram desviadas pelos homens de João do Rego, que ainda por cima, serviam-se sexualmente de suas mulheres. Nessa época, os aldeamentos não eram mais dirigidos por religiosos, mas por seculares da província. Tais eram os maus tratos que o seu líder, Bruenk, chegou a ir ao Maranhão e à cidade de Oeiras para queixar-se ao governador, mas não foi atendido em sua reivindicação. (CHAVES, 1995).

Ainda segundo Chaves (1995), em 1776, João do Rego começa a atacar os Pimenteiras, que serão quase totalmente destroçados em 1783. Os sobreviventes fugiram, procurando se esconder nas terras do Sertão de Dentro. O texto transcrito abaixo é um trecho de uma curiosa cena em que João do Rêgo deixa uma carta pendurada em uma cruz plantada em pleno sertão, endereçada aos índios Pimenteiras, depois de procurá-los com uma entrada formada por 132 homens, entre 15 de abril e 30 de julho de 1779:

Moradores deste sertão das Pimenteiras, “Tenho procurado vocês por três vezes com essa paz, que os brancos pretendem ter com vocês e só agora ultimamente os vim topar em tempo tal, que não pudemos conversar coisa alguma sobre a paz, a qual muito desejo e nem reparem vocês sobre as mortes que houveram de parte a parte a que eu não dei causa, antes os meus soldados, fazendo-lhes a vocês sinais de paz, vocês os ofenderam primeiramente, porém, de tudo me esqueço, só por querer a sua amizade, e espero que vocês apenas leiam este aviso, vão os que puderem à fazenda da Conceição onde deixo gente para logo me irem chamar a minha casa onde moro; e por sinal de amigo com esta carta lhes deixo uma espada e duas facas: e no caso, que vocês não queiram a minha amizade, ponham-se prontos com muita flecha, trincheiras novas e toda qualidade de armas, que souberem manejar porque eu infalivelmente para os ver, aqui os venho procurar para amarrar, tomar suas mulheres, e filhos, para os entregar ao meu Governador e ultimamente levar a chumbo, e bala, a todos os que não quiserem ser amigos dos brancos; e quando queiram ser nossos amigos, eu os irei arrancar onde há muita terra, e boa, e há muita gente vermelha; e também tem padre; e o meu Governador dará a vocês toda qualidade de

ferramentas que precisarem, e tudo que vocês quiserem e vejam que isto tudo é verdade (JOÃO DO REGO CASTELO BRANCO apud FONSECA, 2010, p. 94)

A carta acima ilustra, de maneira bem clara, o que estava acontecendo pelas terras do Piauí. João do Rego, em perseguição aos Pimenteiras, faz-lhes intimação dizendo que, se esse povo não se entregasse “à amizade dos brancos”, o que representaria deixar suas terras e entregarem-se aos aldeamentos estabelecidos pelo reino, esses índios seriam um a um exterminados. Para assegurar que esse projeto de colonização alavancasse, João do Rego, com o assentimento do Rei e da Igreja, usou de seu poderio bélico para provocar a violência sem limites, a matança indiscriminada, o que pode ser apontado como um genocídio.

Castelo Branco (2006, p. 216) reflete, em sua obra, sobre o que representou esse desencontro cultural.

O processo de colonização do Piauí foi uma luta contínua contra os silvícolas, uma verdadeira guerra de conquista de um espaço anteriormente ocupado, de sorte que o povoamento pelos brancos e pelos bois se deu sempre em cima de um concomitante despovoamento nativo. [...]

O que houve ali, naquele lugar e naquele tempo, mais que o extraordinário encontro histórico entre dois povos, duas parcelas completamente distintas da humanidade, foi o desencontro a fomentar a tragédia. Aliás, diga-se, isso não aconteceu só nos Sertões de Dentro do Piauí; ali apenas se reproduziu o que já vinha acontecendo desde o século anterior, em toda a colônia, ou melhor dizendo, do Alaska à Patagônia, em todos os rincões da América.

O projeto de expansão portuguesa pelo interior do Nordeste representou um movimento que veio trazer muito horror e violência aos grupos indígenas aqui instalados. Muitos se entregaram aos aldeamentos, porque lá eram espécies de reduto para que sobrevivessem. Essa condição foi possível, principalmente, quando os aldeamentos eram administrados pelos jesuítas, quando a administração passou a ser feita por seculares, no caso do Piauí, como vimos anteriormente, a situação piorou. Por isso, muitos índios fugiam desses lugares e buscavam novamente aldeias para se agrupar. Mas houve também aqueles que se renderam. Principalmente mulheres, crianças e idosos tiveram que se descaracterizar e absorver a cultura do branco, através da utilização de uma nova língua, de uma nova religião, de uma nova identidade.

Merece destaque também a colaboração da Igreja no processo de acultramento do indígena, pois a Companhia de Jesus ajudou a instalar e a administrar os aldeamentos, que eram espaços de segregação, criados à

semelhança de campos de trabalho forçado, administrados por clérigos e militares do Estado Português, “em que se davam a prática da doutrina e da exploração da força de trabalho dos indígenas, o que contribuiu ainda mais para a degradação das referidas expressões culturais nativas” (MACHADO, 2002, p. 15). O projeto de propagação da fé cristã fazia parte da colonização, segundo afirma Castelo Branco:

Imbuíram-se então da missão de convertê-los e, desta forma, transformaram-se em agentes de assimilação dos nativos aos padrões da cultura cristã e europeia. A adoção de uma política de destribalização e a veemente condenação dos costumes ancestrais – como o xamanismo, a influência dos pajés, o politeísmo, a poliginia e o próprio canibalismo – romperam raízes culturais importantes. Agora, despossuídos de suas terras, pela usurpação pura e simples e, de seus corpos, pela escravização, os brancos tomavam-lhe também a alma, pela conversão; [...] perdiam força e identidade cultural (CASTELO BRANCO, 2006, p. 218).

Embora conste que a igreja tenha combatido os maus tratos aos nativos, em dado período, chegando a conseguir da Coroa Portuguesa leis de proteção aos mesmos e a garantir a sobrevivência deles nos aldeamentos, o trabalho missionário, por mais bem intencionado que tenha sido, ajudou no progressivo desaparecimento dessas culturas. De acordo com Castelo Branco (2006, p. 217), “os padres [...] não souberam valorizar a forma de ser [...] daquela gente: seus mitos, suas crenças, suas visões de mundo e suas relações com a natureza e com os outros [...], não viram nem respeitaram o patrimônio cultural que tinham diante de si.”

Apesar de todas as mazelas impetradas pelos colonizadores, os indígenas desse solo lutaram heroicamente contra esse processo de dominação, não se deixando sujeitar pelos invasores. Os levantes organizados por Mandu Ladino e por outros que vieram antes e depois são alguns desses exemplos de resistência. Os índios que ainda vivem no Piauí lutam para serem reconhecidos como povos indígenas, bradam contra a historiografia tradicional que, insiste em mantê-los mortos.

3.2 Resistência indígena no Piauí: do discurso do extermínio à condição de sujeitos de suas histórias

Apesar do massacre historicamente comprovado, não podemos achar que a história dos índios no Piauí chegou ao fim com os aldeamentos e a pacificação das últimas tribos rebeldes. De acordo com Costa (2013), em seu trabalho **A farsa do extermínio: reflexões sobre a historiografia indígena no Piauí**, é um equívoco

pensar que os sobreviventes do massacre que não caíram pelas armas ou sucumbiram pelas epidemias apenas teriam se miscigenado com os brancos e teriam se transformado no *caboclo*, isto é, no legítimo piauiense. De acordo com esse pesquisador, esse discurso do extermínio, embora faça justiça e homenageie esses povos, tem contribuído amplamente para invisibilizá-los.

Costa (2013) apresenta algumas razões que sustentaram, durante algum tempo, essa ideia do extermínio. Em primeiro lugar, o Piauí e o Rio Grande do Norte eram citados, pela historiografia tradicional, como sendo os únicos estados sem a presença de indígenas em seus territórios. Essa visão era baseada na ideia de *pureza racial*. Assim, conforme esse pensamento, os descendentes advindos da miscigenação não deveriam ser catalogados como índios. Além disso, acreditava-se que os aldeamentos e as pacificações teriam condições de assimilar, por completo, a cultura indígena. Em segundo lugar, reconhecer o massacre seria uma forma de resgatar a memória de milhares de vidas de índios "que sofreram violentos genocídios e etnocídios perpetrados pelo processo de colonização do Piauí". (COSTA, 2013, p. 352).

Ainda Segundo Costa (2013), essa historiografia que insiste na ideia do extermínio dos índios no Piauí vem impregnada de um grave problema epistemológico e metodológico, o fato de insistir na *não existência de índios*, removendo-os das suas próprias histórias e também os retirando das histórias de seus povos, negando-lhes as próprias identidades, institui-se, na prática, um *historicídio*, de que nos fala Hill (1996 apud BORGES, 2010). Segundo a professora Borges (2010), em sua tese **Os senhores das dunas e os adventícios d'além mar**, a historiografia, ao abordar somente a ideia de genocídio, etnocídio, aculturação e dizimação, acabou matando também os índios no papel, quer dizer, repetimos o que foi feito no passado. Acreditar nesse discurso é não levar em consideração os processos históricos de culturas humanas que, como quaisquer outros povos sobreviventes, tiveram que se adequar às demandas contextuais, mudando e transformando seus modos de viver para continuar existindo.

Desse modo, trabalhos recentes sobre a existência de índios no Nordeste e no Piauí têm trazido grandes contribuições para o campo. Essa renovação historiográfica vem atender às exigências desses grupos que teimam em mostrar que ainda existem. Conforme Costa (2013), dados oficiais do governo revelam que o estado do Ceará possui cerca de 12 etnias, distribuídas em 89 comunidades e

constituindo um total de 22,5 mil de indivíduos que se autodeclararam índios. Essas novas pesquisas têm contribuído para que órgãos do governo, como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 2010, reconhecessem a existência de três grupos indígenas no Piauí: Cariri, no município de Queimada Nova; Codó-Cabeludo, em Pedro II e Tabajara, em Piri-piri. Soma-se a isso, o fato de o IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - (2010) registrar que, no Piauí, cerca de 2.900 pessoas se autodeclararam índios. Todos esses dados cooperam para a negação de um extermínio completo e evidenciam que no Piauí existem índios, sim.

Sabemos também que só foi possível que muitos indivíduos pudessem se declarar índios, porque a Constituição de 1988 passou a assegurar direitos que antes lhes eram negados. Assim, a partir dessa Carta foram criadas políticas de beneficiamentos para esses grupos indígenas, antes invisibilizados. Evangelista (2004, p. 70) relaciona alguns ganhos advindos com a promulgação da Constituição de 1988 para as comunidades indígenas:

1. O reconhecimento das organizações indígenas, além dos próprios índios e suas comunidades, como parte legítima para ingressar em juízo em defesa de seus direitos;
2. O reconhecimento da diversidade cultural existente no Brasil a partir do reconhecimento das línguas indígenas e dos povos indígenas com sua cultura, costumes, crenças e tradições;
3. Uma educação diferenciada para cada povo indígena e, principalmente com um processo próprio de aprendizagem;
4. O reconhecimento do direito a terra, sendo esse direito anterior à própria formação do Estado nacional brasileiro;
5. A vinculação da exploração mineral a uma autorização do Congresso Nacional;
6. A proteção e demarcação das terras indígenas como obrigações do Estado;
7. A nulidade de atos que tenham como objeto o domínio e posse das terras indígenas.

Para que a Constituição de 1988 pudesse garantir a posse, proteção e demarcação dessas terras indígenas era preciso que esses povos se autorreconhecessem como índios. Sabemos que, infelizmente, há uma grande distância entre o que é assegurado em lei e o que, verdadeiramente, ocorre na realidade. Contudo, a promulgação dessa Carta representou um grande avanço no que se refere aos ganhos dos movimentos sociais indígenas em busca de seus lugares como atores de suas histórias.

Nessa busca de ver os índios como atores, senhores de suas histórias, pesquisas como as de Borges (2006 e 2010) têm contribuído para rever esse historicídio em relação aos índios do Piauí. Esses trabalhos não pretendem

mascarar o massacre ocorrido durante mais de dois séculos de colonização, mas rever o lugar do índio durante todo o processo da colonização, tirá-lo da condição de passivos, eliminados e extintos. A pesquisadora trabalha com a hipótese de autonomia dos povos Tremembés em seus territórios, mesmo durante os dois primeiros séculos de colonização. Os Tremembés eram indígenas que viviam na região da Costa Leste-Oeste, área que compreendia o litoral dos estados do Ceará, Piauí, Maranhão e Pará.

Borges (2006, p. 18), em sua dissertação intitulada de **Sob os areais: arqueologia, história e memória**, sustenta que, no presente, os Tremembés contrariam o discurso que apresenta como extintos muitos grupos indígenas que ainda estão por vários lugares. “Eles tiveram que se desenterrar das areias de Almofala, no Ceará, para mostrar que ainda existem, sim, e que querem o seu quinhão. Eles têm história! Sabem e querem contá-la.” O cacique João Venança, cacique do povo Tremembé, fala da história do seu povo, do esforço feito por eles para viver a sua cultura dentro das outras culturas (a da Igreja, a do colonizador e a da globalização) e dos vestígios e dos sítios encontrados nas terras Tremembés.

De acordo com Borges (2006), no primeiro momento da chegada europeia, as terras que englobam os estados do Ceará, Piauí, Maranhão e Pará foram denominadas de Costa Leste-Oeste. Esse nome foi dado pelos primeiros viajantes em virtude das fortes correntes marinhas que imperavam nessa direção. Algum tempo depois, tornaram-se terras que cambiaram entre as capitânicas do Ceará e Maranhão, tendo sido, inclusive, indicado pelo Governador-Geral, Diogo de Menezes, que se fizesse a capitania de Camocim, dada a riqueza potencial dessas terras para a Coroa Portuguesa. Desde o início do século XVI e século XVII, foram evidentes as dificuldades portuguesas de controle sobre esse território, já que além dos indígenas se mostrarem arredios às tentativas de povoamento português, havia também a intensa presença francesa e holandesa a comercializar com os nativos.

Com base nos achados e nas pesquisas realizadas por Borges (2006), foi observado que os habitantes do Sítio Seu Bode, locus da pesquisa da autora, sítio arqueológico localizado na região de Macapá, litoral de Luis Correia, Piauí, durante os séculos XVI e XVII, tiveram seu mundo alterado pela constante presença europeia nas suas praias.

Sua economia de pesca-caça-coleta, seu modo de vida baseado nos recursos do mar, de repente passa a enfrentar a economia mercantil em franca expansão. Suas terras, inclusive, passam a ser palco de disputa entre as nações europeias. Essas terras, entretanto, antes de caírem no espaço da América Portuguesa, continuaram sendo o território de indígenas que desafiaram o poder conquistador europeu e conseguiram, ainda por duzentos anos, manter autonomia de decisão política, militar e religiosa. Tanto isso é transparente, que esse território, no qual se encontra o Sítio Seu Bode, aparece no mapa Pequeno atlas do Maranhão e Grão-Pará I, de João Teixeira de Albernaz [ca. 1629] como : “Província dos Taramembéz de Gverra” (BORGES, 2006, p. 98).

A autora defende que essas mudanças na cultura Tremembé representavam estratégias dos nativos perante o poder de destruição cultural ao qual eram submetidos. Apesar dessa aparente desvantagem, a pesquisadora sustenta que tais mudanças seriam resultado de, conforme Gruzinski (2003, p. 103 apud BORGES, 2006), “[...] múltiplas configurações em gestação, nas quais o antigo se modifica e se decompõe para integrar-se a criações improvisadas ou integrar elementos exóticos [...]”. Assim, durante esses contatos, tivemos como consequências transformações para ambos os povos:

igrejas repletas de símbolos pagãos; a fitoterapia indígena que resiste até aos dias atuais, mesmo quando a prerrogativa do seu uso não é econômica; [...]; maneiras de pescar, plantar, caçar, andar, vestir, comer, subsistem e resistem, mesmo quando existem soluções mais fáceis, mais corretas ecologicamente ou até mesmo mais disponíveis. Contudo, não se pode falar em resquícios culturais mantidos intactos, coagidos pela força da tradição. As maneiras de fazer não são apenas dominadas por costumes inalterados, nem tampouco são apenas resistências, mas ainda mutações da ordem dominante e também acomodações. (BORGES, 2006, p. 40).

Como podemos perceber, no trecho acima, o movimento das trocas culturais trouxe consequências não somente para os indígenas, mas também para os colonizadores, pois não só foram os nativos que tiveram seus costumes alterados, os saberes dos índios sobre os seus territórios e o modo como lidavam com as adversidades também foram incorporados pelos europeus para que o projeto colonial pudesse alavancar. Em **Mandu Ladino** (2006, p. 76), podemos ver referência a esses símbolos da cultura indígena sendo incorporados nos aldeamentos da igreja católica que, dependendo da administração dos aldeamentos, poderiam ser aceitos nos rituais dos índios.

Já idoso, cansado Padre Lucé resolveu partir de volta para a França, sua terra natal, onde dizia querer terminar seus dias. Foi quando apareceu Padre Martinho, seu substituto no comando do Boqueirão e todo o sistema de convivência pacífica que vigorara, até então, no aldeamento, desmoronou. [...] Com a chegada de Padre Martinho, muita coisa mudou [...]. Proibiu tudo aquilo que fosse identificado com os costumes tribais que a

indiada, de um jeito ou de outro, conservava. [...] após rigorosa vistoria, mandou juntar no pátio em frente à capela, todo o material que recolheu e que julgava pagão e, a despeito do olhar surpreso e ressentido de boa parte dos nativos, ateou fogo, [...]

Assim, os índios tiveram que se adaptar a esse novo contexto como forma de resistir e continuar vivendo. Mandu Ladino, apesar de ter sido criado num desses aldeamentos, não perdeu sua cultura, pelo contrário, conviveu com os brancos, aprendeu com eles o que era necessário para poder resistir. Portanto, a ideia de resistência não seria vista aqui somente pela perspectiva da violência e extermínio, mas também pela adaptação, adaptar-se seria uma forma de resistir.

Borges (2006) sustenta que a história do cacique João Venança, sujeito da pesquisa e atual líder dos Tremembés de Almofala, região litoral do Ceará, pôde ajudar a ilustrar a questão das trocas culturais como sendo resultado de autonomia de seu povo. Almofala, apesar de todos os percalços, foi uma das poucas regiões nas quais os Tremembés conseguiram prosseguir com suas tradições, como o ritual do torém e seu modo de vida ligado ao mar. Isso ocorreu porque, no início do século XVIII, eles foram aldeados e suas terras foram doadas pela Coroa a seu povo como forma de sesmaria. Quando foi criada a Missão de Almofala, foi construída uma igreja dedicada à Nossa Senhora da Conceição, passando a santa a ser vista, por muitos Tremembés, como a interventora para que a posse de suas terras fosse reconhecida. Desde esse período, Almofala tem sido palco de criações de diversas cartas-régias, leis e decretos envolvendo até hoje a questão da posse dessas terras. Alguns anos depois, as dunas cobriram a igreja de Almofala e então os índios terminaram se retirando do local. Alguns posseiros vieram e se instalaram no lugar, quando os índios retornam, inicia-se, novamente, a luta pela posse da terra.

Conforme Borges (2006, p. 103), os Tremembés de Almofala, hoje, gritam:

Nós somos Tremembés!, mas existem ouvidos surdos ao seu brado obstinado. São ouvidos que não escutam o caminhar desse povo há centenas de anos sobre as praias da Costa Leste-Oeste; são olhos que não percebem seus restos sobre a areia; são interesses que querem se apoderar das suas dunas. No entanto os Tremembés, segundo as próprias leis dos brancos, que consideram sagrado o direito de propriedade, seriam os primeiros senhores desse litoral. Um domínio do qual eles têm consciência.

Assim, mesmo que a historiografia tradicional diga que eles não existem mais e foram extintos durante o massacre do período colonial, imperial e república, os Tremembés se dizem senhores de suas histórias e de sua cultura. Precisam dizer

que existem porque esse discurso da extinção só serviu para lhes matar mais uma vez e, é claro, beneficiar ainda mais aqueles que se apropriaram de suas terras, pois não havendo índios, não haveria quem reivindicasse esses territórios.

Borges (2006) constatou, em sua pesquisa, que os Tremembés foram bastante receptivos às novidades trazidas pelos brancos, o que os tornou verdadeiros comerciantes de madeira e âmbar, mas não permitiram que os europeus se alojassem de forma definitiva em seus territórios, ao menos nos dois primeiros séculos iniciais de colonização. Os Tremembés, como quaisquer outros homens, tentaram preservar seus interesses e domínios a todo custo. Eles resistiram às tentativas de dominação, ora se aliando, ora combatendo os estrangeiros, conforme as suas necessidades, ora comportando-se como verdadeiros mercenários. Essas considerações são importantes, porque elas contrastam com a visão romântica de que os índios eram inocentes e, que, por esse motivo, foram exterminados pelos brancos mais ardilosos que eles.

De acordo com Borges (2006), o fato de terem tomado a língua, as terras, a dignidade, não fez com que os Tremembés se extinguissem. Eles ficaram no seu espaço e tiveram que criar estratégias de sobrevivência perante as hostilidades perpetradas pelos europeus e, depois, pelos brasileiros, que se diferenciavam e se diferenciavam deles. Negar-se enquanto índio foi uma das táticas adotadas, assim como o uso de nomes e sobrenomes alheios às suas culturas.

Os Tremembés e outros tantos povos, se “curvaram” a forças tão potentes quanto a das armas: a força ideológica da religião, a força do capitalismo, como o cacique João Venança fala com muita propriedade: ‘a força da globalização’. Mas diz um ditado oriental que os homens têm que ser como o bambu, que se curva ao temporal, pois o carvalho, com toda a sua dureza é lançado ao solo nas piores tempestades. Homens-bambu são aqueles capazes de realizar bricolagens nas maneiras de fazer, sua adaptabilidade é que os mantêm vivos, mesmo diante de sistemas opressores, exterminadores, como foi o sistema colonial. Foi assim que os Tremembés não foram dizimados, nem exterminados. Estavam um pouco calados, soterrados sob os escombros das tempestades, vivos sob o areal, mas diferentes, bem diferentes de quinhentos anos atrás (BORGES, 2006, p. 122).

Negar a identidade, se esconder sob os areais foram táticas de sobrevivência, não simplesmente assimilação, aculturação, ou mesmo, covardia. Para Borges, (2006), esconder-se parece ter sido uma das formas de resistência dos Tremembés. Não foi à toa que eles ganharam esse nome, pois os *tremedais* não eram só ponto de aquisição de alimentação, mas também local estratégico para esconderijo, para

armar emboscadas e para surgir do nada contra os invasores de seus territórios. A política desenvolvida durante a colonização portuguesa promoveu a negação da identidade indígena. Não deveria haver índios para que não houvesse disputa de terras com os colonos. Assim, o que aconteceu no Piauí foi um processo de invisibilização dos povos indígenas. Para a pesquisadora piauiense, a historiografia piauiense é errônea ao apontar a dizimação dos índios no estado.

Pelo o que apontamos, vimos que já começam a surgir outras histórias que têm ajudado a rever os paradigmas construídos em torno das sociedades indígenas do Piauí. As pesquisas de Borges (2006, 2010) sobre as sociedades Tremembés, por exemplo, têm ajudado a tirar-lhes o estigma de *cultura exterminada*, de povo *sem existência*, pois as pesquisas mostraram que eles bradam em altos gritos que existem, sim! Também têm contribuído para que repensemos a história dos índios como *bom selvagem*, conforme idealizou Rousseau. Os índios que ainda existem, reconhecem seus antepassados como homens valentes e querem ser restituídos “às páginas da história enquanto homens, com seus pontos fracos e fortes como todos os homens, neste mundo. Eis a importância de construir novas histórias dos índios no Brasil.” (BORGES, 2006, p. 133).

Assim, os índios do Piauí têm ressurgido através de censos, estatísticas, pesquisas científicas e políticas públicas. Representações romanescas como **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, também podem contribuir para que as vozes desses grupos subalternizados, ao longo da história, possam ser ouvidas, como defende a teórica indiana Spivak (2010), pois se o intelectual não pode falar pelo povo subalterno, ao menos ele pode criar espaços para que esses povos possam falar: EU SOU TREMEMBÉ! EU SOU CARIRI! EU SOU CODÓ-CABELUDO! EU SOU TABAJARA!

3.3 As políticas indigenistas aplicadas pela Coroa e a simulação de guerras justas incentivadas pelos governadores

Segundo Evangelista (2004), desde o início da colonização, os índios foram vistos pelos portugueses como um povo homogêneo, tentaram tornar uniforme aquilo que era diferente em vários aspectos: cultural, social e historicamente. A própria denominação genérica do termo *Índios* revela tamanha incompreensão dos europeus em relação a essa diferenciação. Como os nativos representavam um

empecilho ao projeto de colonização, sua escravização, além de permitir a desocupação das terras, possibilitaria lucro fácil e mão de obra barata ao mercado carente nesse setor. Para a igreja, os indígenas representariam a ampliação da fé Católica recém abalada pela Reforma Protestante.

Ainda de acordo com Evangelista (2004), os nativos, desde o início da colonização, foram posicionados como sendo incapazes, como a infância da humanidade. Esse discurso monológico, ao longo de séculos, legitimou as diversas atrocidades praticadas pelos europeus, representados ora pelas políticas da Coroa, ora pelos governadores locais, ora pela Igreja. Podemos ver a ilustração desse pensamento num trecho de conversa entre Domingos Jorge Velho e Bernardo Aguiar, no romance **Mandu Ladino**, de Castelo Branco (2006, p. 24-25).

— Nesta vida de criatório, seu Bernardo, não se pode confiar na conversa dos vigários; índio brabo é bicho bruto, tão selvagem feito a onça, e em vão trabalha quem quer deles fazer anjos antes que sejam homens; onde tem bugre não se pode criar gado. Ou ele amansa e vive sob a lei de Deus ou temos de acabar com ele porque senão ele come o gado todo. [...].
O Mestre de Campo [Jorge velho] formulava assim, de forma sucinta, a doutrina do conquistador, a justificativa do colono, em busca de mão de obra barata, em oposição aos padres e a legislação da Coroa, que proibia a escravização do silvícola. [...] Corria o ano de 1675.

Nesse trecho de conversa entre as personagens Jorge Velho e Bernardo Aguiar, no romance de Castelo Branco (2006), destacamos a ideologia que legitimava suas ações colonizadoras. O bandeirante ressalta que a Igreja via os índios como anjos ou algo próximo da inocência das crianças, daí a necessidade da tutela dos padres, como podemos ver na referência à oposição da Igreja e da Coroa com relação à escravização dos nativos no período aludido (1675). Embora essa posição do poder oficial tenha variado muito, ao longo do período colonial, tal proibição não impediu que houvesse a escravização e matança de milhares desses grupos, pois os bandeirantes e fazendeiros não os viam como homens, mas como seres pertencentes à outra espécie. Em outro trecho da mesma obra, Castelo Branco (2006, p. 91), registra em seu romance essa visão degradante do branco em relação ao índio:

Naquele tempo e naquele meio, a crença geral era de que o indígena pertencia a uma raça inferior, alguns crendo mesmo que nem sequer pertencia à espécie humana; talvez um elo [...] ou um meio termo entre o homem e os símios. Pensando assim, julgavam perfeitamente lícito escravizá-lo, convertê-lo em simples força de trabalho servil, mão de obra indispensável ao seu afã de ganhar dinheiro.

Podemos perceber no trecho acima que Castelo Branco registra, em sua narrativa, a ideologia de superioridade dos brancos em relação aos índios. Propagava-se que os indígenas eram inferiores, “selvagens” e bárbaros, por isso julgavam poderiam escravizá-los, convertê-los ou matá-los. Sobre essa visão eurocêntrica, Todorov (2003), em seu livro **A conquista da América: a questão do outro**, manifesta-se

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, [...]; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. [...] Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. [...] Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade [...] tão estrangeira que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie.(TODOROV, 2003, p. 5-6).

Todorov (2003) afirma que os europeus não conseguiram ver o outro como constituinte, como parte integrante de si, ao contrário, a diferença foi vista como algo que os distanciava e, é claro, colocava-se na condição de um eu superior e o outro inferior, a tal ponto, que se chegavam a duvidar se o outro, de fato, pertenceria à mesma espécie. Confirmando essa ideia, em seu romance **Mandu Ladino**, Castelo Branco (2006, p. 216) discorre sobre o que representou o encontro do branco com o indígena em solo piauiense:

O povo europeu tomou conhecimento de que no mundo havia outros homens com aparência e costumes muito diferentes dos seus. Lamentavelmente, o que o conquistador branco não conseguiu ver, foi que por detrás da diferença avultava a igualdade humana; e esta visão caolha, tão desfocada da essência dos fatos, acabou por prevalecer, moldando a relação antagônica que veio a estabelecer com os aborígenes.

Esse discurso desfocado permitiu que o branco civilizado adquirisse a inteira liberdade para se apoderar do índio e o relegasse à condição subumana, à categoria de animais, “despossuído de todo valor; visto apenas como ladrão de gado, o pagão, o bárbaro, o canibal, enfim nada mais que um reles ser inferior e, como tal, desprovido de todo direito” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 216). Esse conquistador, acreditando em seus hábitos civilizados e, amparados na lei do Estado e da Igreja, cometeu as maiores atrocidades durante séculos, sem o menor sentimento de culpa.

De acordo com Perrone-Moisés (1992), a legislação indigenista, no Brasil, buscou, desde o início, “integrar” os índios à sociedade. Infelizmente, a noção de integração pregada pelos colonizadores equivalia à aniquilação de costumes, de

valores e à incorporação da cultura europeia. Os índios deveriam assumir as características do povo dito civilizado, o que acabaria ocorrendo, posteriormente, como parte do projeto da construção nacional. A integração era condição imperiosa para a permanência da colônia, pois os índios eram pensados como mão de obra, instrumentos de ocupação e defesa do território colonial. Essa condição também pode ser vista no fragmento abaixo:

E mais, justificavam dessa forma, se lhes estava a prestar um benefício, porque educando-o para o trabalho e a produção de riquezas, alimentando-o, vestindo-o enfim, ensinando-lhes os bons costumes. A escravidão imposta aos nativos, por mais aviltante que fosse, na ótica dos brancos, era sempre vista como um avanço, quando comparada à vida de selvagem que antes levavam. Mera racionalização, pois se o cativo pode trazer benefício a alguém, é claro este será sempre para o dominador, nunca para o dominado (CASTELO BRANCO, 2006, p. 92).

Segundo Perrone-Moisés (1992), a Coroa Portuguesa realizava suas políticas indígenas com base na diferenciação entre duas categorias de índios: os aliados ou aldeados e os inimigos ou bravos. Os primeiros, denominados aliados, representavam os que desceram aos aldeamentos, ou ainda, aqueles que, mesmo em suas aldeias, celebravam pacto com a Coroa e, por isso, foram recrutados nos momentos de guerra. A estes a Coroa concedia-lhe razoável liberdade durante todo o período colonial. A narrativa **Mandu Ladino** faz referência a esse tipo de alianças que algumas tribos faziam com os brancos. O personagem Mandu Ladino buscou alianças entre as tribos que viviam pelas terras do Piauí para se levantar contra os brancos e se deparou com os Acaraús que se declararam amigos dos brancos.

Mandu tentou explicar a índole e a ganância dos brancos, o seu desprezo para com os nativos, inclusive citando a frase de Deodato: 'índio bom é índio morto'. Mas nada disso adiantou. Os Acaraús estavam decididos e, por mais que os dois se esforçassem, não lograram nenhum êxito.
— Acaraús vivem quietos. — Disse o porta-voz do conselho — Acaraús vivem boa paz e sossego com os brancos. Acaraús tem território respeitado pelos brancos, não querem quebrar harmonia. Acaraús compreendem razões visitantes, desejam vitória velhos amigos Pirakurukas e novos amigos Aranís. Agora, neste tempo, Acaraús não querer discórdia, não querer guerrear. — Esta foi a palavra final. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 327).

A ficção acima apenas ilustra os exemplos de alianças ocorridas desde o início da colonização, como no caso dos Acaraús, que mesmo vivendo ainda em suas aldeias, eram aliados dos portugueses. Contudo havia outros grupos que se tornaram arredios a qualquer forma de contato com os europeus, esses eram aqueles que a Coroa denominou de inimigos, bravos ou bárbaros. Eles foram

considerados inimigos, porque não se submeteram às regras da colônia e resistiram à aproximação dos brancos. A tais grupos, os colonos poderiam escravizar ou até mesmo exterminá-los com autorização da Coroa, era o caso das famosas guerras justas. A tribo de Mandu e seus confederados representavam aquele tipo de índio ao qual se declarariam as guerras justas. Na verdade, as tribos ditas inimigas perceberam primeiro do que os aliados a tragédia que estaria próxima de acontecer.

Sobre ter índios aliados em exércitos oficiais, a obra de Castelo Branco (2006, p. 100) registra que quando Domingos Jorge Velho desceu daqui do Piauí para combater os negros rebelados no Quilombo de Palmares, levou um exército de mais mil índios aliados.

Era o ano [...] de 1687 e o Mestre de Campo paulista deixa o Piauí para nunca mais voltar. [...] Jorge velho parte à frente de mil e trezentos índios flecheiros e oitenta brancos. Vai guerrear em Pernambuco, unindo suas forças às de Mathias Cardoso, também bandeirante paulista e, como ele, contratado pelo governo daquela província. Enfrenta primeiro o gentio, a rebelião dos nativos confederados, momentaneamente, a que estava criando maior desassossego à capitania. Durante três anos, sofre e tem perdas consideráveis mas, ao final, vence, destrói o inimigo e aprisiona oitocentos deles como escravos[...]

Vitorioso, o sertanista paulista renova, nos mesmos termos, o contrato com o governo de Pernambuco e parte para o combate a Palmares.

No trecho acima, vemos a ilustração do que, efetivamente, ocorria: índios tanto aliados quanto aprisionados eram recrutados para formação de exércitos oficiais. Castelo Branco, em sua narrativa, reproduz, fielmente, aquilo que a historiografia oficial declara sobre a partida desse bandeirante, até no número de seu exército: “Domingos Jorge Velho chamado e requerido do Sr. Governador João da Cunha Souto Maior, [...] de descer [...] em estado de guerra, aos negros [...] dos Palmares [...] ao redor de 1.300 arcas do seu gentio e cerca de 80 brancos.” (CHAVES, 1995, 29).

No início da colonização, a descida aos aldeamentos, de acordo com Perrone-Moisés (1992), era feita através de convencimento persuasivo dos índios, sem a utilização de violência, a saírem de suas terras originais para aldeias localizadas nos arredores das colônias portuguesas. Essa proximidade se justificava pelo próprio intuito de querer “civilizar” os indígenas, bem como pela necessidade de disponibilizar o acesso à mão de obra. Para a persuasão dos índios, faziam-se pactos em que constava a posse das terras, os bons tratamentos pelos colonos, liberdade nas aldeias e o trabalho assalariado para os colonos e para a Coroa. Os

descimentos foram constantes, desde o Regimento do Governador Tomé de Sousa, realizado em 1547, até o Diretório Pombalino de 1757.

Em grande parte das vezes, os descimentos contavam com a presença de jesuítas como forma de assegurar que na formação desses pactos não seriam utilizados nem violência nem coação. Além dessa função, pretendia-se a conversão desses nativos, pois somente através dessa transformação os nativos seriam elevados à condição de cristãos e civilizados. Os europeus deveriam ser os condutores dos ameríndios ao mundo adulto. A civilização, neste sentido, seria o aperfeiçoamento dos nativos. (PERRONE-MOISÉS, 1992). Em sua obra, *Castelo Branco* (2006, p. 77) nos descreve como funcionava o aldeamento onde fora criado o índio Mandu ladino:

O Boqueirão era um aldeamento construído ao modo de um quartel, muitas casas de taipa, cobertas de palha, onde umas estavam ligadas às outras formando um quadrado, com um pátio no centro, onde ficava a capela devotada a Nossa Senhora do Carmo. Também, à semelhança de um quartel havia uma hierarquia com alguns praças e uns poucos oficiais índios. O padre era tanto o líder espiritual como o comandante geral. O capitão a quem se referia naquele instante, era um mestiço que vivia no aldeamento há pouco tempo e que ninguém sabia de onde tinha vindo. [...] Na prática, funcionava como um segundo em comando, dirigindo a milícia e aplicando com rigor os corretivos determinados pelo padre.

A descrição do aldeamento de Castelo Branco está em conformidade com o que sustenta Perrone-Moisés (1992) sobre a administração desses locais. Pois segundo essa pesquisadora, a gerência dos aldeamentos ficava a cargo dos jesuítas, responsáveis, portanto, não apenas pela catequese (governo espiritual), mas também pela organização das aldeias e a distribuição dos trabalhadores indígenas pelos serviços, tanto para a aldeia quanto para moradores e para os interesses da Coroa (governo temporal). A Lei de 1611 conserva a jurisdição espiritual dos jesuítas, estabelecendo, contudo, a criação de um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal. Somente a partir da criação da Lei de 9/4/1655 para o estado do Maranhão, fica proibida a presença de capitães nas aldeias, devendo o aldeamento ser governado apenas por missionários e chefes indígenas. Contudo, o *Diretório de 1757* e a *Direção de 1759*, durante o governo de Pombal, passa a considerar os índios incapazes de se autogovernarem e, por isso, instituíram diretores não religiosos e não índios para os aldeamentos.

Ainda podemos observar, no trecho transcrito acima do romance **Mandu Ladino**, transformações significativas que afetaram as organizações das sociedades

indígenas logo após as descidas aos aldeamentos. Uma delas diz respeito à reorganização familiar, uma vez que já não se tem mais a existência da grande maloca, ela foi convertida em pequenas casas. O que era antes um agrupamento da coletividade, em que todos moravam e partilhavam tudo junto, passou a ser um espaço nuclear da família, da unidade social. Antes, toda a alimentação encontrada era partilhada por todos os membros do grupo. As atribuições dos membros eram para alcançar o bem do coletivo e não apenas do indivíduo. Em vista disso, temos mudanças não somente no âmbito espacial, mas alterações nas funções que os indivíduos passaram a desempenhar nesses núcleos. Pela ótica do colonizador, a inexistência da divisão familiar permitia que tudo estivesse à mostra de todos, o que, segundo a visão eurocêntrica, ocasionava certa promiscuidade.

A escravidão de índios no Brasil colonial só era considerada lícita quando em consequência de guerra justa. Segundo Perrone-Moisés (1992), as causas legítimas de guerra justa seriam a rejeição à conversão, o empecilho na propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebrados. Teoricamente, esses deveriam ser os únicos motivos para a legalização dessa guerra. Contudo, nem sempre essas regras foram respeitadas, muitos dos preadores de índios não levavam em conta tais considerações. O constante abuso na declaração de guerra justa aos índios fez com que a Coroa impusesse mais regras, chegando ao ponto de que só seriam consideradas como justas aquelas declaradas com a permissão real e, para isso seriam necessárias provas suficientes. A obra de Castelo Branco (2006, p.130, acréscimo nosso) faz menção a esses preadores de índios, citados pela historiografia. A existência desses preadores é uma prova de que essas políticas indigenistas não eram respeitadas.

Certa manhã, estavam eles [Mandu Ladino e os amigos Cariris] um pouco afastados um do outro tentando achar o que comer, quando depararam com um grupo de cavaleiros. Alguns brancos, outros índios mansos, no todo mais de dez. Eram preadores de índios, uma 'entrada' ou 'armação' como se chamava na época que, partindo de São Luiz, andava pelos Sertões de Dentro aprisionando nativos para vender como escravos para as fazendas da região ou os engenhos de cana do litoral.

A narrativa ficcional de Castelo Branco apenas reproduz o que, verdadeiramente, acontecia de norte a sul no país no período colonial em relação às políticas de escravização dos índios. Mesmo proibindo a escravização dos nativos, salvo nas condições referidas anteriormente, os colonos davam um jeito de provocar

as aldeias, sequestrando mulheres para que as tribos lhe declarassem guerra ou atacavam-nas de uma vez e, depois, fazia-se a encenação para que a guerra justa fosse declarada.

Chaves (1994), historiador piauiense, confirma esse descumprimento das leis régias em sua obra, quando afirma que quando foi criada a Província do Piauí, e lhe chega o primeiro governador, a situação dos índios piora. Pois os nativos, em grande parte já aldeados, viviam pacificamente cuidando de sua lavoura. Somente em raras ocasiões, surgia um ou outro caso de roubo de gado. Contudo, a cobiça dos brancos, em lucrar com a mão de obra escrava, fazia com que eles exagerassem aqueles casos ao extremo, para que fossem criados pretextos em relação às guerras justas. Sobre a política indigenista elaborada pela Coroa durante o período colonial, Perrone-Moisés (1992, p. 115) sustenta que ela era:

Contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial. [...] as análises da situação legal dos índios durante os três séculos de colonização reafirmaram o caráter ineficaz ou francamente negativo das leis.

A autora assim se manifesta por perceber a política de oscilação da Coroa, ora permitindo, ora proibindo a escravização indígena. Segundo Perrone-Moisés (1992), a Coroa oscilava, ao tentar combinar projetos conflitantes entre si. Por um lado, o reino de Portugal empenhava-se na conversão dos índios, motivo para o qual justificava a própria presença europeia na América. Por outro lado, esses nativos representavam a mão-de-obra para o cultivo da terra, para defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas. Na maioria das vezes, em que havia guerra, fazia-se necessário convocar os índios das aldeias ou tapuias amigos. Confirmando o ponto de vista de que os índios contribuíam para a defesa da colônia contra as investidas dos estrangeiros e de ataques internos, o ouvidor Mauricio de Heriarte, em sua obra **Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas**, relata em seus documentos sobre a contribuição dos índios para expulsão dos franceses da cidade de São Luís e, posteriormente, os holandeses. Esses escritos são do ano de 1662, embora a primeira edição do livro só tenha ocorrido em 1874.

Contêm a cidade de S. Luiz do Maranhão pouco mais de seis centos moradores.[...] Este sitio elegeram os Francezes que o habitaram pela banda do seu porto, em que tinham feito ladroeira e recolhimento dos piratas, que infestavam a costa das Índias Ocidentais, e a do Brazil. E para evitar este dano El Rei Felipe 3º ordenou ao Governador Gaspar de

Souza (que no ano de 1614 governava o Brasil) mandasse gente a este Estado para que desalojassem os Francezes e o dito Governador mandou a Jeronimo de Albuquerque com tresentos Portugueses, e alguns índios Pernambucanos Tabajáras, para o effeito, e se aposentou em uma terra a que chamam Santa Maria. Do que tendo os Francezes noticia, os sahiram a buscar com seis centos homens, e quatro mil índios de guerra: mas os Portugueses com grandíssimo valor os venceram, e vieram desalojar d' esta cidade, e se fizeram senhores e povoadores della (HERIARTE, 1874, p. 6-7).

Entendemos que as alianças feitas com os nativos permitiram que a colônia fosse beneficiada em matéria de segurança dos seus territórios, uma vez que em todas essas guerras a presença indígena se fazia necessária. Assim, apesar de todas as dificuldades e desastres em torno dos povos nativos, podemos dizer que eles também participaram ativamente desse processo de mudança por que passava o Novo Mundo, sendo coautores nesse processo de transformação.

Segundo a legislação da Coroa, o trabalho dos índios das aldeias deveria ser remunerado, já que eles eram considerados homens livres. Tanto nas aldeias governadas por missionários como por moradores, as leis previam o estabelecimento de taxa, os modos de pagamento e o tempo de serviço. Muitos desses documentos mencionam o fato de os índios das aldeias, que trabalhavam para particulares por salário, fazerem-no “voluntariamente” ou “de bom grado”, o que nos parece ser uma falácia. Outros registros mostram que o pagamento era infinitamente inferior ao que, de fato, deveria ser pago. Dos salários, em geral pagos ao administrador das aldeias, os índios costumavam receber apenas uma fração, e em espécie. Sem mencionar as trocas vergonhosas de bens valiosos por bugigangas, como citavam os primeiros cronistas. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

A legislação indígena previa a distribuição dos índios conforme a *política do terço*: um terço para o trabalho de subsistência da aldeia, outro terço para os trabalhos junto aos colonos e outro para os interesses da Coroa. Esses indígenas deveriam trabalhar, no máximo, seis meses por ano, em períodos alternados de dois em dois meses, de acordo com o Regimento do Governador Geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655. Só que essa política de distribuição nem sempre era respeitada. Desse modo, os índios aldeados acabavam sendo tão explorados quanto os nativos escravizados. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

A escravização legal só deveria acontecer em decorrência das guerras justas. Isso só seria possível caso houvesse a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos

portugueses, especialmente a violência contra pregadores e a quebra de pactos celebrados. Com o fim de evitar que houvesse guerras injustas e se escravizassem os índios, a Coroa portuguesa passou a limitar cada vez mais a possibilidade de declará-las, chegando a decretar que seriam justas apenas as guerras que o rei autorizasse, de próprio punho, (Lei de 11/11/1597; Lei de 9/4/1655), e exigindo sempre testemunhos, documentos e pareceres que comprovassem as causas alegadas para tal declaração. Os reis, em geral, recomendavam que se tentasse primeiro a pacificação antes da guerra, pois, se o aldeamento representava a realização do projeto colonial, a guerra seria a sua negação. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Apesar de toda essa legislação que, aparentemente, protegia o índio, ocorreram diversas guerras movidas por necessidades econômicas e para as quais foram encontradas justificativas posteriores para tais ataques. Essas guerras se faziam no contexto de contendas acirradas acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros. Para justificar as guerras justas, os colonizadores precisavam comprovar a inimizade dos povos a quem pretendiam decretar guerra. Para tanto, descreviam, detalhadamente, a “crueldade” e a “barbaridade” desses índios. Entretanto, muitos desses casos relatados à Coroa foram forjados pelos colonizadores cobiçosos de obter mão de obra barata para suas fazendas e indústrias. Com essas suspeitas, o reino chegou a proibir inteiramente as guerras e escravizações de indígenas, para evitar tamanhas simulações maliciosas e abusos desses cativeiros, como diz a Lei de 1/4/1680. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

Contudo, quando eram comprovados os ataques violentos dos índios aos colonos, a legislação não só previa que se fizesse guerra justa a esses grupos, como permitia a morte, escravização e todo tipo de barbaridade. “A Carta Régia de 25/10/1707 ordena que se faça guerra ao *Gentio do Corço* no Maranhão, procurando fazê-la cruamente ao tal gentio que se matem e cativem todos [...] os que podem ser danosíssimos a essas terras.” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 125). Pela data referida, acreditamos que o *gentio de corso*, citado nessa carta, diz respeito aos índios liderados por Mandu Ladino, até porque nesse período, as terras do Piauí ou do Sertão de Dentro, como eram chamadas, pertenciam ao Maranhão e o período aludido também é bem próximo do Levante que Mandu organizou.

Podemos observar uma mudança de postura da Coroa em relação às políticas indigenistas, a partir do final do século XVII e início do XVIII, pois agora quando as guerras justas eram deflagradas, as recomendações de destruição total dos inimigos eram numerosas. Segundo Perrone-Moisés (1992), na Lei de 9/4/1655, faz-se a distinção entre guerras declaradas pelo rei e guerras declaradas pelo governador, elas reaparecem sob o nome de *guerra ofensiva* e *guerra defensiva*, com os mesmos resultados quanto aos prisioneiros. Os escravos originados de guerras ofensivas seriam prisioneiros definitivamente, já os de guerras defensivas seriam cativos provisoriamente, até que o rei enviasse sua decisão quanto à justiça da guerra em questão. Tais escravos de guerra poderiam ficar nas mãos dos vencedores ou serem vendidos.

A Carta Régia de 25/10/1707, mencionada acima, estabelece que do montante obtido com a venda dos escravos se pagasse a despesa feita na guerra, os impostos referentes aos quintos que tocam à Coroa e, se sobrasse alguma coisa, esse restante seria distribuído como joia ao governador e, por último, repartido entre os cabos, oficiais e soldados. Inferimos, desse contexto, que os participantes da guerra tinham o interesse de capturar o maior número de índios possível, pois a eles caberia apenas o que sobrasse. Do mesmo modo, a Provisão de 25/5/1624 estabelecia que se pagasse o quinto das “peças”, isto é, dos cativos trazidos do sertão, o que incentivou a escravização em larga escala. (PERRONE-MOISÉS, 1992).

No início do século XVIII, as terras que formavam a parte oriental do Estado do Maranhão, Pará e do Piauí teve uma história conturbada durante boa parte do período colonial. Chambouleyron e Melo (2012, p. 169, acréscimo nosso), em seu artigo intitulado de **Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII)** sustentam que

[...] a partir da experiência oriental do Estado do Maranhão e Pará, argumentamos aqui que, para além dessa relação entre expansionismo e conflito, inserida numa política mais geral da Coroa para a América portuguesa, as guerras contra os índios são também determinadas por interesses construídos localmente, principalmente por parte dos governadores que, no Estado do Maranhão e Pará, desde o século XVII, tiveram um papel fundamental para a organização da conquista, mesmo depois de acabados os seus governos. Nesse sentido, acreditamos que as guerras contra os índios e a paz alcançada com eles não se explicam somente por determinações mais globais tanto da política indigenista portuguesa quanto da política de expansão do gado emanadas da Coroa. Há um componente de interesses pessoais e de conflitos internos que ajuda a entender o significado desses eventos no contexto específico do Estado

do Maranhão e Pará. Desta maneira, no Estado do Maranhão e Pará, as guerras estavam igualmente associadas a diversos negócios construídos localmente. Os embates que se seguiram à deflagração de diversas guerras no leste do Estado nos governos de Cristóvão da Costa Freire e de Bernardo Pereira de Berredo e a relativa paz que se seguiu no governo de João Maia da Gama fornecem indícios dessas complexas relações.

Os autores referidos acima examinam em sua pesquisa a conexão das guerras empreendidas contra o índio como sendo resultado não apenas de conflitos que faziam parte do expansionismo do gado ou mesmo da política de povoamento português, mas que cumpria a uma política de financiamento pelo próprio poder público local (Pará, Maranhão e Piauí), isto é, uma política mantida pelos governadores das referidas capitânicas que obtinham lucros com a escravização dos índios. Segundo Novais (1979), a Coroa não tinha interesse que os colonos resolvessem seu problema com a mão de obra escrava indígena, porque isso interferia diretamente em seus lucros com o monopólio do tráfico negreiro. Já a escravidão indígena permitia que a maior fatia do lucro ficasse na colônia, por isso muito dos governadores empreenderam nesse negócio.

Em carta de julho de 1699, o governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, denunciava que as agressões dos índios causavam graves prejuízos às lavouras. Contudo, a guerra, deflagrada pelo sucessor de Coelho de Carvalho, o tenente Fernão Carrilho (1701-1702, participante das expedições contra Palmares e depois capitão-mor do Ceará), deixou dúvidas sobre a sua legitimidade em razão dos excessos praticados pelas tropas. As atitudes de Fernão Carrilho, implicado nos circuitos de escravização indígena e condenado pelas autoridades, levaram a Coroa a repensar o lugar das guerras contra os nativos e suas implicações. O envolvimento desse representante da Coroa põe em foco a figura do governador, que terá um papel cada vez mais importante na provocação dos conflitos ao longo das primeiras décadas do século XVIII, paralelamente à política mais geral da Coroa com relação aos índios do Maranhão e Pará. (CHAMBOULEYRON E MELO, 2012).

Costa Freire, governador do Maranhão, seria um desses governadores gananciosos que, logo no início de seu mandato, escreveu ao rei de Portugal dando notícias sobre os grandes prejuízos e resistências que o *gentio do curso* estava proporcionando aos moradores dos rios Mearim, Munim e Itapecuru e, por isso, referiu uma consulta do Conselho Ultramarino. Desse modo, o próprio Conselho avaliava que era justa a guerra que se ajustou em Junta que se convocaram no

mesmo Estado para se evitar os agravos que cometiam estes índios. Em outubro do mesmo ano, D. João V escrevia ao governador autorizando a guerra e acrescentava ainda que a fizesse agressões duramente ao tal gentio. Além disso, recomendava também ao governador que escrevesse a Antonio da Cunha Souto Maior, que vivia no Piauí, para que viesse ao Maranhão para formar uma expedição de combate aos *índios de corso*. (CHAMBOULEYRON E MELO, 2012).

Sobre o episódio dos *índios de corso* nas terras do Piauí, Castelo Branco, em sua ficção, relata que esse levante representou grande audácia dos índios rebelados, já que, antes, esses ataques restringiam-se aos fazendeiros da região, mas as ofensivas de Mandu atingiram também as tropas oficiais do Governador do Maranhão, o que representou grande humilhação para o poder oficial constituído. Antes do confronto, Mandu conseguiu a adesão dos índios aliados dos brancos, fazendo com que eles se passassem para o lado de Mandu Ladino. Esse acordo fez com que o chefe da tropa do governo, o Mestre de Campo Souto Maior e todos do batalhão inteiro fossem assassinados.

Antes, os ataques foram graves, é verdade, com mortos, feridos, prejuízos e tudo o mais, porém se deram restrita às fazendas de gado, [...]. Agora não, o que se contava era que desta vez a ousadia fora além de qualquer limite, com os selvagens atacando uma expedição de ofício, a própria que seguira para caçá-los. [...] botando abaixo a força do governo, os recursos do governo, os homens do governo. [...].

— Mas como é que o Cel. Souto Maior, um homem experiente, foi cair numa esparrela desta? — Indagou o Coronel Chefe da Guarda Palaciana.

— Isto era o que eu deveria perguntar aos militares, Coronel, mas como vosmecê já perguntou eu digo: nós estamos lidando com um índio perigoso, o tal chefe do bando [...] — Falou o governador, para em seguida, acrescentar: — e o que sobrou foi nativo que fugiu e a esta hora está lá metido no meio deles. O absurdo maior é que os proprietários destes traidores fujões ainda estão a pedir indenizações porque dizem eles eram todos escravos e foram cedidos para a expedição do governo apenas como empréstimo. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 396-398).

Foi nesse período que o governo do Maranhão organizou, depois do fracasso da expedição anterior, nova expedição contra os *índios de corso*, desta vez a tropa seria liderada por Bernardo Aguiar. Costa Freire, governador do Maranhão, diversas vezes, enviou Bernardo Carvalho de Aguiar ao sertão para combater os índios hostis. Após guerrear contra os *índios de corso*, o Mestre de Campo foi chamado em 1714 pelo governador para realizar outra guerra. Nesse mesmo período, os moradores dos rios Itapecuru, Mearim e Munim também eram alvos de investidas dos índios Barbados. Assim, em 1715, o governador do Maranhão foi,

pessoalmente, fazer guerra aos Barbados e teria avisado a Bernardo Carvalho de Aguiar e ao sargento-mor Miguel de Abreu Sepúlveda que se unissem a ele e à tropa de São Luís em Aldeias Altas, onde os esperou em vão por um mês. (CHAMBOULEYRON; MELO, 2012).

Contudo, quando foi eleito o novo governador do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, o Mestre de Campo do Piauí, Bernardo de Aguiar perdeu o prestígio dantes, passando a manter inimizades com a nova autoridade. Ao que consta, Bernardo de Aguiar não havia se submetido aos intentos cobiçosos do governador em declarar guerras justas aos índios de maneira indiscriminada. Segundo Chambouleyron e Melo (2012), o próprio Bernardo Aguiar chegou a escrever ao Conselho Ultramarino, censurando a postura do governador Pereira de Berredo. Em contrapartida, os oficiais da Câmara de São Luís, aliados políticos de Bernardo Pereira de Berredo, escreveram ao rei D. João V, em julho de 1721, criticando a atuação do Mestre de Campo que teria se negado a combater os índios, voltando para suas fazendas. Sendo ele, o ato de Bernardo de Aguiar, como autoridade constituída pelo governador, representou grande negligência, o que teria contribuído ainda mais para as desgraças dos pobres moradores.

Bernardo de Aguiar, a partir de certo momento, passou a ser malvisto pelos homens da Casa da Torre. Ele que perseguiu diversas tribos, matou, escravizou, em certo período, passou a se preocupar com os destinos dos índios do Piauí e Maranhão. Não sabemos se a sua preocupação com a causa indígena era advinda de ter se desentendido com os homens da Casa da Torre, uma vez que sua autoridade não era mais respeitada por esses indivíduos ou se percebeu que essa sociedade dita cristã e civilizada não estava interessada em converter os índios à fé salvadora, mas queria a todo custo o lucro com a venda de mão de obra barata para as lavouras e para as indústrias.

Conforme Carvalho (2012), dos homens da Casa da Torre, havia dois representantes no Piauí: o sargento-mor de Mocha, Miguel de Abreu Sepúlveda, e Francisco Xavier de Brito, sargento-mor da Conquista e procurador da Casa da Torre. Sobre essas duas figuras escreveu Maia da Gama, chamando-os de facínoras, e dizendo que o Piauí ficaria protegido por muitos anos se ambos fossem presos. Esses homens eram preadores de índios, cujas rendas obtidas eram divididas com os governadores de Pernambuco e da Bahia, que por isso mesmo

lhes davam cobertura. Por essa razão, eles agiam no centro-sul piauiense sem obediência ao Mestre de Campo Bernardo Aguiar.

Carvalho (2012), em seu livro **Bernardo de Carvalho, o Fundador de Bitorocara**, registrou uma biografia que beira o inverossímil, dados os demasiados elogios sobre a vida desse colonizador. Ele o põe na galeria dos grandes heróis piauienses, defensor dos colonos e dos índios. Não sabemos como isso é possível, uma vez que são interesses bem díspares. Segundo esse escritor, durante quase meio século, Bernardo de Aguiar prestou serviços a Portugal, ao Brasil, ao Maranhão e ao Piauí, custeando missões oficiais, guarneceu desobrigas, instalando fazendas, contribuindo para ereções de capelas e igrejas e participando de campanhas militares, em cujas obras empregava seu labor pessoal, seus cabedais e seus homens. Contudo, este fazendeiro acabou morrendo na pobreza e endividado. Ele que havia sido um dos homens mais ricos da capitania e a mais alta autoridade do território piauiense, teve bens confiscados pela Coroa, à qual servira, quase sempre em serviços e missões que ele próprio custeava. Isso ocorreu em razão de dívida contraída pelo capitão-mor João de Sousa Silva, tesoureiro da alfândega da Bahia, da qual fora fiador. Por motivos desconhecidos, o capitão-mor não pagou o débito, razão pela qual vieram ordens de Lisboa para que os bens de Bernardo fossem confiscados.

De acordo com Chambouleyron e Melo (2012), outra situação envolvendo interesses escusos de governadores na escravização dos índios diz respeito ao governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, considerado inimigo dos padres jesuítas. Ele também foi acusado de inúmeras irregularidades numa tropa que teria mandado, desta vez, à região ocidental do Estado, no sertão do rio Negro. Conforme denúncias, muito se empenhava em conseguir peças escravas por meio das guerras, recebendo as “joias” que lhe caberiam como autoridade. Assim, não foram poucos os governadores que eram acusados de se beneficiarem ilicitamente com o envio de tropas de guerras.

Não sem razão, numa consulta do Conselho Ultramarino em 1730, o procurador da Coroa declarava que os governadores do Estado do Maranhão, ‘pelo interesse que lhes resulta nas suas joias, buscam motivo de fazerem guerra aos índios seja ou não justa’ e não observam o disposto nas leis. Afirmava, igualmente, que os “prelados que assistem na Junta das Missões por seu respeito não votam com liberdade”. A discussão acerca das ‘joias’ prolongou-se pelos anos. A matéria sobre a jurisdição da guerra só foi resolvida quatro anos depois, quando o Estado do Maranhão e Pará já era governado por José Serra (1732-1736) (CHAMBOULEYRON e MELO, 2012, p. 187-188).

Dessa maneira, vemos, na citação acima, o próprio poder oficial reconhecer que muitos dos governadores das províncias, que deveriam zelar pelo cumprimento dessas leis, eram os primeiros a desobedecer-lhes, já que financiavam os ataques aos índios e forjavam uma situação de guerra justa, interessados em receber a devida parte que lhes cabia naquele arranjo comercial.

Depreendemos desse contexto que a Coroa portuguesa, logo no primeiro século de colonização, interessada na ajuda dos indígenas na aliança para a exploração das riquezas desse espaço, através da utilização de sua mão de obra e preocupada com a defesa dos territórios contra ataques inimigos, fosse de estrangeiros fosse de outros indígenas, criou leis que aparentemente protegeria os índios. No entanto, essas leis tornaram-se ineficientes com relação à proteção desses nativos, uma vez que elas tinham em sua base uma evidente contradição: pretendiam civilizar e salvar os índios, o que implicaria dar tratamento humanitário e igual aos demais europeus e, ao mesmo tempo, sustentar a mão de obra nas lavouras e nas indústrias com o trabalho escravo desses indígenas. Já no final do século XVII, como boa parte das populações indígenas já estavam submetidas ao poderio colonial, a legislação passou a permitir o seu extermínio, chegando a ser financiado nas políticas dos governadores.

Portanto, defendemos que a Coroa foi conivente com a maior parte das tragédias acometidas contra os indígenas brasileiros, uma vez que não proporcionava uma política de fiscalização eficiente. Dessa maneira, acabou contribuindo com as políticas de escravização praticadas pelos governadores das províncias, pelos fazendeiros em busca de pastos para os seus bois e pelos bandeirantes interessados na mão de obra escrava. Especialmente no Piauí, a situação dos índios foi ainda mais crítica, pois tivemos uma perseguição tão sanguinolenta e cruel a essas populações que a maior parte foi exterminada em guerras ditas “justas”, outros tiveram que fugir para os estados vizinhos e os que se entregaram a assimilação viviam tão aterrorizados, que já não se poderiam mais reconhecer como índios, a ponto de criarmos o mito de que no Piauí não haveria mais índios.

Apesar da situação de desvantagem desses indígenas, eles se comportaram como verdadeiros atores nesse processo de colonização, seja fazendo alianças com os colonizadores ou estrangeiros, seja resistindo aguerridamente contra os

moradores, seja se entregando voluntariamente ao seu carrasco como artifício de sobrevivência. Até mesmo nesse ato, sua participação foi ativa.

4 REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS EM MANDU LADINO, DE ANFRÍSIO NETO LOBÃO CASTELO BRANCO: DO MITO DO BOM SELVAGEM AO RESISTENTE CALIBAN

A obra **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, traz como personagem principal o índio Mandu Ladino, vulto histórico que viveu por volta do final século XVII e começo do século XVIII. O romance explora os fatos históricos dos eventos da colonização das terras do Piauí e das guerras ocorridas contra os índios desse solo. Sabemos que muitos escritores de escolas literárias anteriores também exploraram a temática do índio, como os românticos indianistas. Nesse capítulo, investigamos algumas dessas representações indígenas e discutimos as suas influências sobre a obra pesquisada.

4.1 Matizes indígenas na Literatura Brasileira

A temática do índio surge na nossa literatura desde a escrita dos primeiros cronistas, aparecidos por essas terras durante os eventos que a historiografia costumou denominar de *Descobrimento*, logo no início do século XVI. Esses cronistas pretendiam descrever aquele Novo Mundo que se abria ante o olhar extasiado do europeu. Esses registros deixaram às gerações futuras “imagens que se espalharam pelos textos ficcionais e ocuparam o corpus da literatura nacional. Isso não se deu apenas pelo valor histórico, mas pelo contingente simbólico a respeito do homem natural e da terra americanos.” (SANTOS, 2009, p. 16).

Nesse período, de acordo com Santos (2009), houve uma farta descrição: desde a **Carta de Achamento**, de Pero Vaz De Caminha, às **Cartas dos missionários jesuítas**, escritas nos dois primeiros séculos de colonização. Assim, a história da colonização possibilitou o interesse pela cultura primitiva existente no território e em seu habitante natural. Os interesses mercantilistas da Metrópole na mão de obra indígena fizeram com que as culturas eurocêntricas posicionassem o índio à categoria de *bárbaro e selvagem*. Também predominou, nesse período, uma aura de demonização face aos rituais praticados pelos índios brasileiros, especialmente, os referentes à antropofagia, interpretados pelos europeus como sintomas de barbárie

No contexto contrarreformista, surgem as obras de Anchieta e Vieira. Esses dois autores produziram uma literatura que visava à catequese indígena, era uma literatura “tecida pelos fios político e missionário, nos quais se prendem, [...] a luta entre o poder religioso e os proprietários de terras, como também a urgência de transfiguração do homem natural, supostamente sem religião, em cristão converso. (SANTOS, 2009, p. 18). Dessa maneira, vemos a dúbia missão desses missionários e escritores, converter esses povos e, concomitantemente, prepará-los para aceitar a dominação dos povos europeus.

Anchieta utilizou-se da língua tupi e do ritmo português para levar os conceitos básicos do cristianismo para os nativos, criando uma mitologia paralela, que pudesse suplantar a indígena. Segundo Bosi (1992), foram produzidos diversos autos em língua nativa, para que os binarismos bem/mal (Deus/Tupã – Demônio/Anhangá) fossem impressos no imaginário indígena. De acordo com Santos (2009), o índio ganhou um lugar de destaque na literatura desse período, havendo todo um investimento em conhecer a língua dos nativos, porque isso servia ao propósito da conversão e, ao mesmo tempo, pretendia-se obter mão de obra para o trabalho nas fazendas, servindo aos interesses econômicos do colonizador.

Segundo Santos (2009), Padre Antonio Vieira foi um árduo defensor dos índios, em seus textos havia tanto o tom catequético quanto político. Em suas obras predominam a força persuasiva dos argumentos, põe em relevo a questão indígena, com o intuito de justificar a catequese e o trabalho dos indígenas nos aldeamentos. São exemplos de sua produção: o **Sermão da Primeira Domingo da Quaresma**, e o **Sermão da Epifania**. Sabemos, contudo, que essa defesa dos indígenas era muito mais retórica do que real, pois, na prática, a igreja preparava os índios nos aldeamentos para ser mão de obra para as fazendas dos colonos. Assim, a igreja tinha essa dupla missão: catequizá-los, mas também fornecer a força produtiva das fazendas.

O tema do índio também foi explorado na época do Arcadismo, por Basílio da Gama, na obra **O Uruguai** (1769). Essa obra classificada, normalmente, como epopeia, é, na verdade, um curto poema narrativo de assunto bélico que descreve o encontro de culturas, a europeia e a ameríndia. Santos (2009) afirma que Basílio da Gama esboça, em **O Uruguai**, a altivez do indígena, seus dotes guerreiros, destinando o papel de inimigo aos jesuítas. Na obra já são inseridas a cor local e a terra americana como elementos fundadores do ideal de nação, o que vai inspirar o

Romantismo indianista a usar a combinação dos elementos terra e homem para desestabilizar o projeto missionário. Além disso, mostram que o poderio bélico do invasor dizimou os aldeados na batalha dos Sete Povos das Missões, enquanto a resistência do nativo prevaleceu pela defesa da terra e pelo direito sobre ela. Desse modo, ainda predominou, em **O Uruguai**, a visão do olhar colonizador sobre o indígena, isto é, a visão das culturas hegemônicas que posiciona o índio como *outro*, isto é, como inferior, embora já se perceba um tímido esboço do que se entenderia por herói nacional, ideologia que tanto influenciará a escola seguinte.

Ainda no Arcadismo, temos o poema épico **Caramuru**, de Frei José de Santa Rita Durão (1781), que narra o descobrimento da Bahia, o naufrágio de Diogo Álvares Correia e seus amores com as índias, sobretudo a índia Paraguaçu. A obra caracteriza-se pela exaltação da terra brasileira desde fatos da história do Brasil, o temperamento indígena, até as lendas. A narrativa é enriquecida com referência a fatos históricos como a chegada dos primeiros navegantes, dando-se grande relevo também à matéria descritiva e informativa. O poema “representa uma posição intermediária importante, por ter atualizado a linha nativista de celebração da terra, abrindo caminho para a sua florescência no século XIX.” (CANDIDO, 2006, p. 109). Contudo, o indígena aparece na obra não como personagem principal, mas secundário. Aqui o foco das atenções é o lusitano Diogo Álvares, que vai se adaptar aos hábitos e costumes indígenas, tornando-se um dos primeiros responsáveis pelas alianças entre europeus e nativos.

Candido (2006) afirma que durante o Arcadismo já era percebida uma preocupação com a questão *genealógica*, que se constitui como um movimento para definir a tradição local, que celebrava a pujança da terra, o heroísmo dos homens, os seus títulos à preeminência, a limpeza das suas estirpes. Embora essa tarefa fosse um tanto ilusória no país da mestiçagem, os cronistas se puseram a acreditar na teoria do *sangue puro*. Sentindo o problema, eles se adequaram à situação, criando o *mito da nobreza indígena*, que redimiria a mancha da mestiçagem. “O índio, que aparece vivendo, [...], num estado de pureza cuja perfeição o europeu admira, não custando ver que os seus princípios morais e a conduta decorrente são uma espécie de depuração dos ideais do branco.” (CANDIDO, 2006, p. 185, grifo nosso).

Desse modo, a preocupação com a questão genealógica, herdada dos árcades, juntamente com o interesse em querer documentar a nossa história originou uma literatura que passou a investir na paisagem local e no aborígene

brasileiro, que foi denominada de *Romantismo*. Segundo Candido (2006), o *Indianismo* surge como um grito supremo de brasilidade. Assim, será tarefa dos românticos sondar o passado, para nele, localizar os verdadeiros precursores que, segundo os românticos, teriam conseguido, graças principalmente ao aspecto exótico, romper com a tradição portuguesa, isto é, clássica. “Era tradição, [...], heróica, um mito nacional. Estava tudo no índio”. (BRITO apud CANDIDO, 2006, p.178). Assim, a literatura romântica apresentou uma visão, muitas vezes, distante ou mesmo equivocada sobre essa realidade, especialmente no que se refere à figura do índio, pois esse olhar ainda estava embotado de uma aura impregnada das teorias referentes ao *mito do bom selvagem*.

De acordo com D’ Onofrio (2011), o *mito do bom selvagem* foi desenvolvido por Rousseau, filósofo e escritor de origem francesa, que conviveu com os maiores expoentes do Iluminismo e colaborou com a escrita da Enciclopédia. O *mito do bom selvagem* sustentava que o homem é bom por natureza, sendo o viver em sociedade a causa da sua degradação moral. Dessa maneira, passou a condenar o estudo das ciências e a prática das artes. Passando a privilegiar o naturalismo, o primitivismo e os costumes indígenas, tornou-se um inexorável crítico da organização social.

Segundo Leopoldi (2002), o *estado de natureza*, que gerou o *mito do bom selvagem*, equivale a um período em que o ser humano vivia com maior tranquilidade e vivenciava de maneira mais profunda e autêntica suas qualidades naturais, particularmente a bondade e a piedade que eram resultados do desejo de não querer ver seu semelhante sofrer. Outro aspecto que salientamos do *estado de natureza* é a ausência de agrupamentos humanos, ou seja, a quase inexistência da vida em comunidade, assim, esse estado é caracterizado pelo isolamento quase completo dos indivíduos, quebrado apenas para efeitos de acasalamento, o que seria uma mera reação dos impulsos naturais.

Ainda conforme Leopoldi (2002), em termos antropológicos, o *estado de natureza*, pelo menos em sua concepção mais essencial não poderia acolher as sociedades indígenas, uma vez que esses grupos já não viviam totalmente isolados, mas em pequenos agrupamentos que se caracterizavam como uma organização social, partilhando de uma língua, de uma cultura e de ritos afins. Além disso, essas sociedades também não poderiam se confundir com as pretensas comunidades desse *estado de natureza*, uma vez que a antropologia já evidenciou que o homem nunca nasce livre; pois ao nascer como ser social, já brota entranhado nas teias de

sua cultura e de sua sociedade. Ademais, as sociedades indígenas não eram tão profundamente igualitárias, já que se percebiam formas diferenciadas de poder e de prestígio. Tampouco eram totalmente pacíficas, pois de acordo com os registros feitos, diversos indígenas mantinham inimizades e travavam guerras com outros grupos.

Do mesmo modo, já existiam leis às quais aquelas comunidades estavam submetidas. O indígena, ao contrário do que teorizou Rousseau, de alguma maneira, também se *encontrava a ferros*, expressão empregada pelo filósofo francês para caracterizar o homem da sociedade dita civilizada. Assim o *bom selvagem* não passava de uma idealização do homem iluminista desiludido com uma sociedade injusta e desigual do século XVIII. Rousseau teria sido um dos filósofos que muito inspiraria o Romantismo. (LEOPOLDI, 2002).

De acordo com Santos (2009), a preocupação de produzir uma literatura essencialmente brasileira, embasada no indígena como herói e na natureza exuberante, o Romantismo brasileiro produziu uma realidade artificial, ao tentar trazer para a realidade nacional a temática da Idade Média. Autores como Gonçalves Dias e Alencar travestiram o índio de fidalgo e cavaleiro medieval, deixando a condição de antropófago e bárbaro para ser “o fundador da nação brasileira a partir da confraternização com o não índio. Mesmo heroicizado romanticamente, com a marca impressa da valentia, estava sempre sob a mira do olhar determinante do colonizador. (SANTOS, 2009, p. 22). Esse *mito do bom selvagem* terminou por compor o imaginário de alguns dos nossos principais escritores românticos. Sobre essa idealização romântica em relação ao índio, assim se manifesta Bosi (1992, p. 177, acréscimo nosso):

o esperável seria que o índio ocupasse, no imaginário pós-colonial, o lugar que lhe competia, o papel de rebelde. Era, afinal, o nativo por excelência em face do invasor; o americano, como se chamava, metonimicamente, versus o europeu. Mas não foi precisamente o que se passou em nossa ficção romântica mais significativa. O índio de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua lara, “senhora”, e vassalo fidelíssimo de dom Antônio. No desfecho do romance [O Guarani], em face da catástrofe iminente, o fidalgo batiza o indígena, dando-lhe o seu próprio nome, condição que julga necessária para conceder a um selvagem a honra de salvar a filha da morte certa a que os aimorés tinham condenado os moradores do solar.

Vemos que o Romantismo brasileiro, especialmente o alencariano, mostrou-se impossibilitado de qualquer tipo de mudança social, pois o índio de seus

romances não se rebela contra o colonizador, ao contrário, vive em perfeita harmonia com o europeu e voluntariamente se coloca como escravo do conquistador, embora este lhe tenha tomado suas terras, sua liberdade, lhe imposto uma religião e uma língua, como se pode perceber nitidamente no seguinte trecho de *O Guarani*, de Alencar (1996, p. 275):

— Se tu fosses cristão, Peri!... [...]
 — [...] Porque se tu fosses cristão, eu te confiaria a salvação de minha Cecília, e estou convencido de que a levarias ao Rio de Janeiro, à minha irmã.
 O rosto do selvagem iluminou-se; seu peito arquejou de felicidade; seus lábios trêmulos mal podiam articular o turbilhão de palavras que lhe vinham do íntimo da alma.
 — Peri quer ser cristão! exclamou ele. [...]
 — A nossa religião permite, disse o fidalgo, que na hora extrema todo o homem possa dar o batismo. Nós estamos com o pé sobre o túmulo. Ajoelha, Peri!
 O índio caiu aos pés do velho cavalheiro, que impôs-lhe as mãos sobre a cabeça.
 — Sê cristão! Dou-te o meu nome.
 Peri beijou a cruz da espada que o fidalgo lhe apresentou, e ergueu-se altivo e sobranceiro, pronto a afrontar todos os perigos para salvar sua senhora.

Essa entrega do índio ao seu conquistador é incondicional, ele o faz de corpo e alma, implicando sacrifício de sua identidade, fundando nesse contexto também um mito sacrificial de que nos relata Bosi. Assim, Alencar personifica em Peri o *mito do bom selvagem*, o que faz do indígena algo um tanto inverossímil, contrariando os próprios relatos deixados pelos cronistas e historiadores oficiais que fizeram o registro da ocupação portuguesa. De acordo com Bosi (1992, p. 179), não se questiona a sinceridade patriótica de Alencar, “o que importa é ver como a figura do índio belo, forte e livre se modelou em um regime de combinação com a franca apologia do colonizador”. O *mito do bom selvagem* perpassa em todos os romances indianistas de Alencar, *O guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, essas obras vão inaugurar o romance nacional.

A obra **Iracema** traz a índia Tabajara que se apaixona por Martim Soares Moreno, o colonizador do Ceará, por amor de quem rompe com a sua nação depois de violar o segredo da jurema. No caso de *Iracema*, vemos outro exemplo típico do *mito sacrificial*, do qual já falamos anteriormente, nessa obra há uma entrega voluntária do índio ao branco, tal entrega é feita de corpo e alma, implicando sacrifício e abandono de suas origens. Sobre essa entrega voluntária da índia *virgem dos lábios de mel*, certa vez se manifestou Machado de Assis ao analisar o

romance: “Não resiste, nem indaga: desde que os olhos de Martim se trocaram com os seus, a moça curvou a cabeça àquela doce escravidão. [...] Pronta a sacrificar-se por ele, não pediria a mínima compensação do sacrifício”. (ASSIS, 1997, p. 11).

Alencar, ao representar a lenda da formação do povo brasileiro, esquivava-se de relatar o embate violento entre o colonizador e o colonizado e tenta criar uma falsa ideia de um passado harmônico para a formação do primeiro cearense.

Não foi impresso, no entanto, como figura humanizada, a exemplo das demais com as quais dividiu o enredo. Foi, antes de tudo, um emblema, cerzido com as cores locais e que escondia, sob seus pontos em relevo, o constante matiz de nativo selvagem a quem o não índio deveria civilizar, impondo sua cultura. Essa ‘transplantação’ impressa na figura do índio, [...], deu uma atmosfera de ‘falsidade’, gerando um empecilho para construir um elemento original frente à tendência de imitação do passado (SANTOS, 2009, p. 22).

Um pouco anterior à Alencar, Gonçalves Dias teria sido um dos primeiros românticos a tematizar o indígena em suas obras. O poeta maranhense é considerado uma espécie de síntese do brasileiro, já que em suas veias corria o sangue dos três elementos formadores do povo brasileiro – seu pai era português e sua mãe, mestiça de negro e índio. Para Santos (2009), o indianismo de Gonçalves Dias irá se revestir de maior expressão do Romantismo, porque valoriza o índio paralelamente à tradução da realidade do país. Seus versos indianistas imprimem uma forte carga lírica e dramática. Entre suas poesias indianistas destacam-se: **I – Juca Pirama; Marabá; O canto do Piaga; Canção do Tamoio, além do poema inacabado Os Timbiras.**

Bosi (1992) afirma que na obra *Primeiros Cantos*, de Gonçalves Dias, é possível perceber a consciência do destino atroz que aguardava as tribos indígenas quando se pôs em marcha a conquista portuguesa. O conflito das civilizações é trabalhado pelo poeta na sua dimensão de tragédia. Poemas como *O canto do Piaga e Deprecação*, de Gonçalves Dias, representam agouros do massacre que dizimaria o indígena desde o primeiro momento que os brancos saem de suas caravelas. “Tu não viste nos céus um negrume / Toda a face do sol ofuscar; Não ouviste a coruja, de dia, Seus estrídulos torva soltar?” (DIAS, 2016, p. 5). Nos referidos versos,

Por intermédio do pajé, o piaga divino em transe, falam os deuses ou, mais precisamente, fala um espectro que viu o mundo às avessas: o sol enegrecido, a coruja piando de dia, copas da floresta a se agitarem em plena calma, e a lua ardendo em fogo e sangue (BOSI, 1992, p. 183).

O tom sobressaltado e solene desses cânticos nos faz lembrar dos presságios anunciados pelos vates astecas ao seu povo alguns anos antes da colonização espanhola. Esses presságios representam as vozes dos povos ameríndios que estavam prestes a sucumbir a ferro e fogo, pois esses episódios foram tão violentos que somente poderiam ser explicados por meio de palavras misteriosas de visão de agouro.

Conforme Santos (2009), durante o Modernismo, a presença do indígena também apresentou grande expressividade. De maneira geral, o Modernismo estimulou a pesquisa nacional, pela qual relevou a criação e a temática popular, visando à busca de uma literatura mais universal, em que os aspectos locais se incorporassem ao ideário culto. Nesse contexto, o índio será revisitado não mais como herói idealizado, mas ao contrário da aspiração romântica de fundar em um passado mítico a nobreza recente do país, os autores modernos pretendem mostrar à nação brasileira os seus vícios e defeitos, com o principal objetivo de escandalizar a sociedade burguesa conservadora do começo do século XX e levá-la à reflexão sobre os elementos formadores de suas matrizes etnorraciais.

A miscigenação, no Modernismo, não mais será vista como problema, como foi nas escolas oitocentistas e novecentistas, pois o índio será representado com suas virtudes e defeitos, um ser, ao mesmo tempo, esperto e preguiçoso, cheio de malícia e picardia. Por isso, um dos lemas da Primeira Fase do Modernismo de Oswald de Andrade será: “Tupy, or not tupy, that is the question”, isto é, “Ser ou não ser índio, eis a questão” (TELLES, 1976, p. 3). Noutras palavras, se ser índio nas escolas literárias anteriores era *tabu*, agora, esse tabu foi *transformado em totem*. Desse modo, assim como os indígenas praticavam a antropofagia como uma ritualística, com o intuito de absorver o poder dos inimigos, metaforicamente, os artistas modernos deveriam deglutir a influência estrangeira e, no processo de digestão, agregar a identidade e a cultura brasileiras, criando uma arte, ao mesmo tempo, nacional e universal.

O Modernismo buscou uma maior identificação com a realidade nacional, procurou representar a cara do brasileiro, fruto do encontro das três raças, ameríndias, africanas e europeias. O herói nacional eleito para representar o povo brasileiro foi Macunaíma, *o herói sem nenhum caráter*, criado por Mário de Andrade, numa franca alusão sarcástica ao índio europeizado e idealizado pelos escritores românticos.

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram Macunaíma. Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro passou mais de seis anos não falando. Si o incitavam a falar, exclamava: - Ai! Que preguiça! [...] (ANDRADE, 2013, p. 13).

Conforme podemos observar, o herói dessa história é preto, retinto, filho da tapanhumas. Assim, temos a simbiose dos dois elementos que não eram incorporados como “temas de estudo, inspiração e exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais empecilho à elaboração da cultura”. (CANDIDO, 2006, 127). Macunaíma é feio, diferente dos heróis românticos que eram sempre belos e virtuosos. O herói de nossa gente tem diversos vícios como a preguiça, a malícia e a picardia. Dessa maneira, o que antes era tabu, rejeitado, no Modernismo, passa à condição de totem. Noutras palavras, as nossas deficiências, vistas anteriormente como fragilidades, agora, passaram a ser reinterpretadas e ressignificadas. De acordo com Santos (2009), caracterizado pela preguiça, Macunaíma sai de sua terra em busca de aventuras, o que o faz mostrar, pausadamente, as cenas de profundidade mítica da essência do povo brasileiro. Vale lembrar que “Não se trata de uma preguiça no sentido depreciativo do termo, e sim, uma preguiça de causalidade, composta pelas ações que recriam o universo primitivo.” (SANTOS, 2009, p. 28).

Durante a primeira fase do Modernismo Brasileiro, foi desenvolvida uma corrente denominada *Pau-Brasil*, que teve como projeto programático a *antropofagia*. Esse movimento, além de solidificar os ideais propostos pelo movimento modernista, buscou como fonte de inspiração “os textos dos cronistas do século XVI, como oposição ao saber protocolar da expressão culta e gramaticalizada, em favor da inculta e primitiva.” (SANTOS, 2009, p. 30). Desse modo, o movimento modernista além de usar uma linguagem popular, procurando tornar a literatura menos acadêmica e mais próxima do povo brasileiro, pretendeu fazer uma releitura dos primeiros textos da literatura que fizeram referência à nossa origem ameríndia, como a **Carta de Achamento**, de Pero Vaz de Caminha.

Segundo Santos (2009), revisitar esses textos tinha o intuito de desnudar o discurso do eurocentrismo, fazer a deglutição desse discurso, para, em seguida, reelaborá-lo a partir da contribuição dos demais elementos de nossa cultura, o índio e o negro. Os versos “Nunca fomos catequizados, fizemos foi carnaval,” (ANDRADE,

1928, apud NICOLA, 2003, p. 297), são fragmentos do **Manifesto Antropofágico**, de Oswald de Andrade, que ilustram a crítica mordaz ao olhar estrangeiro lançado sobre os povos nativos e sobre sua catequização.

a poesia Pau-Brasil renova a expressão poética, pela qual se vislumbra a feição brasileira que viria a ser lida posteriormente. Os primeiros passos em direção ao arcabouço mítico, lendário e folclórico do embrião nacional, vistos em outros autores do movimento modernista, alicerçaram a poesia Pau-Brasil, que imprimiu na linguagem desentranhada das crônicas a forma irônica e antropofágica da desarticulação das imagens estrangeiras. Sua função catalisadora é a de não apenas deglutir o estrangeiro, ou ir às fontes em busca de reconhecimento local, mas de impulsionar, a partir desses elementos, uma nova concepção de Brasil e de literatura nacional (SANTOS, 2009, p. 30-31).

Assim, vemos que o Modernismo teve um caráter predominantemente destruidor, pelo menos em princípio. Isso ocorreu porque, para superar as barreiras do passadismo e do academismo era necessário um espírito revolucionário que rompesse com os padrões herdados e, a partir dessa ruptura, criasse uma literatura atual e nacional.

Ainda de acordo com Santos (2009), **Cobra Norato**, obra do escritor modernista, Raul Bopp, atualiza, a exemplo de *Macunaíma*, o potencial mítico amazônico. A orientação é fazer uma releitura de nossa história para redescobrir a fonte mítica apagada pela oralidade amazônica, que ora se lança como imagem para conjugar a feição de sua autenticidade. Das culturas indígenas, são extraídos os modelos que solidificam o programa de reconstrução da consciência nacional pelo inventário de sua origem, na qual estão instalados os mitos, as lendas, o folclore, dentre outros elementos que coabitam a fisionomia do povo. No imaginário amazônico, a matriz de *Cobra Grande* introduz a busca pelo ideal nos passos de seu herói à procura da filha da Rainha Luzia.

A obra **Manuscrito holandês** ou **A peleja do caboclo Mitavaí com o Monstro Macobeba**, de Manuel Cavalcanti Proença, publicada em 1959, também realiza uma releitura do passado mítico, fundador das imagens do homem primitivo e alongam a perspectiva do índio em deslocamento, como se encontra em *Macunaíma*. O escritor, ao trazer como personagem central Mitavaí Arandu, herdeiro da etnia a que pertenceu *Macunaíma*, “compõe um quadro multifacetado de recortes folclóricos, no qual se estampa o jogo entre o histórico, referido na primeira parte do título, e o lendário, impresso na figura do monstro Macobeba, na segunda parte que dá nome à obra.” (SANTOS, 2009, p. 28-29).

Manuscrito holandês, de Cavalcanti Proença, aproxima-se da obra de Mario de Andrade, no que se refere ao resgate de saberes provenientes da oralidade, tais como o registro das canções de cordel, dos temas lendários, do folclore regional e do conhecimento da medicina alternativa como estratégia de sustentação metafórica da peleja entre Mitavaí e o monstro Macobeba. Além do caráter lendário que apresenta a obra, o monstro alarga o significado de sua presença, ao imprimir uma perspectiva crítica “em relação ao aspecto socioeconômico de regiões em que o índio é desprovido de seu ethos para dar lugar à apropriação das terras pelas empresas estrangeiras que se instalam em busca de exploração das riquezas naturais”. (SANTOS, 2009, p. 30).

As próximas narrativas que serão analisadas, **Quarup**, de Antonio Callado e **Maíra**, de Darcy Ribeiro promovem o deslocamento do conceito de *indianismo*. Nesse sentido, a tendência figurativa que acentua o matiz por meio da idealização, identificando o índio como herói, é deslocada para a esfera do *indigenismo literário*, situação em o indígena é posto em contínuo conflito perante a sociedade brasileira, que não o integra como cidadão e não o reconhece como povo diferenciado em seus costumes e crenças, isto é, o indígena é desindianizado. (SANTOS, 2009).

O romance **Quarup**, de Antonio Callado, foi publicado em 1967. De acordo com Santos (2009), essa obra reconstitui o ritual dos povos do Xingu, enquanto manifestação ritualística de veneração à memória de uma figura célebre, Maivotsinin (ou Mavutsinin – o antepassado dos índios do Xingu). A obra também investiga, pelas linhas biográficas das personagens, o contexto histórico da Ditadura de Getúlio Vargas. O romance leva em consideração os aspectos históricos, políticos e ficcionais, desvela também o processo de aculturação a que foram submetidos os indígenas xinguanos, bem como os intentos de reconstrução do país pelo centro.

Quarup tece algumas considerações sobre a ideologia da Igreja no que se refere às questões sociais, analisa também os conflitos ocorridos durante as décadas de 1950, como a *Liga dos Camponeses do Nordeste*. Esse movimento sofreu duras represálias da política da ditadura através das prisões de estudantes e guerrilheiros. O romance também avalia questões como as drogas e o feminismo, presentes nos centros urbanos, aliados à perspectiva dos habitantes naturais e da guerrilha. A personagem principal, padre Nando, constitui-se duplamente ao voltar-se para o interior do país, como possibilidade de redescobrir-se e identificar-se com

a nação, e para dentro dos aspectos existenciais, na autorredescoberta do homem antes do padre revestido dos ideais cristãos. (SANTOS, 2009).

A obra **Maíra**, do antropólogo Darcy Ribeiro, segundo Silva e Tesser (2013), publicada em 1976, caracteriza-se por ser uma espécie de um manifesto literário contra a expropriação sofrida pelo índio brasileiro. Discute não apenas a pilhagem da terra, mas também a expropriação da identidade e da cultura indígena. A obra pretende ser um grito contra a imposição e proibição dos ritos, mitos e costumes indígenas; contesta também a castração psicológica do índio efetuada pelos jesuítas, através da concepção de pecado instituída pela religião. No romance, a questão da identidade violentada é discutida, pois o protagonista Isaias/Avá foi retirado de sua tribo para viver em Roma e estudar Teologia a fim de se tornar um padre, mas com o passar dos anos, terminou não sendo nem padre nem índio, tal situação o deixou numa espécie de vazio existencial.

Conforme Santos (2009), Darcy Ribeiro usou muito de suas experiências referentes aos seus dez anos de convivência entre os indígenas para compor a narrativa **Maíra**. O que chama a atenção na obra é a forma pela qual o escritor teceu as linhas frágeis da aculturação, resultantes do trágico encontro do nativo com os povos ditos civilizados. Os aspectos biográficos das culturas envolvidas entrelaçam-se pelos hábitos e pelas tensões íntimas dos seres que lhes dão autonomia estética.

Em **Maíra**, percebemos o mergulhar no mundo mítico *mairum*, em que são revistas as narrativas ancestrais, como a origem do mundo e do nascimento de Maíra e Micura, heróis representantes do bem e do mal. Outro aspecto a ser discutido na obra é o fato de o não índio ter se inserido nas culturas indígenas camuflado de ações religiosas, tanto católica quanto protestante, e ter contribuído ainda mais promover a submissão do nativo ao trabalho servil. Enquanto o não índio representa os personagens que possuem uma rede de influências múltiplas, o protagonista Isaias, descendente *mairum*, é o "herói problemático, constituído a partir de seu interior em conflito com o mundo externo, de forma especial com os conceitos que lhe são impostos pelos padres católicos em Roma, na tentativa de torná-lo sacerdote". (SANTOS, 2009, p. 33).

As descrições dos matizes indígenas na literatura brasileira, feitas até o momento, compreendem uma perspectiva em que o índio ainda não era o ator literário dessas narrativas, ao contrário, era objeto representado pela literatura lusocêntrica. Contudo, outras abordagens têm surgido em função dos lugares que os

índios passaram a ocupar na sociedade brasileira nas últimas décadas. Nessa direção, ao teorizar sobre a presença do índio em nossa literatura, o pesquisador Schramm Junior (2017) apresenta três conceitos que consideramos pertinentes para o nosso estudo: *indianismo*, *neoindianismo* e *pós-indianismo*.

Ao primeiro termo, denominamos o indianismo dos românticos do século XIX, que representaram o índio brasileiro como o “bom selvagem”, o índio idealizado, subserviente, pintado de fidalgo e amigo dos brancos. O segundo termo, *neoindianismo*, compreende o indianismo dos escritores modernistas do século XX. Esses autores propuseram uma revisão da nossa história e da literatura, especialmente, do Romantismo Brasileiro. Apesar da proposta modernista se apresentar como um indianismo crítico, a figura do índio continuou obliterada, sendo agenciada por um intelectual branco:

Eu acredito que essa continuidade ocorre porque o índio (ou melhor os índios, os povos indígenas) não foram os agentes dessa revisão crítica. [...] permanecem engessados no lusocentrismo dos modernos [...]. Trata-se de uma continuidade do ciclo [...] apagamento das culturas e falares indígenas [...] construindo produtos literários onde o indígena é sempre assunto, sempre consumido, sempre representado e significado, e jamais agente, jamais narrador, jamais produtor, jamais dono de seu canto, jamais expresso em sua língua (SCHRAMM JUNIOR, 2017, p. 6-7).

Então, surgiu um terceiro termo, o *pós-indianismo*, conceito criado durante o final do século XXI, graças à escolarização dos índios e do ensino bilíngue nas aldeias. Esse conceito engloba as poéticas indígenas que emanam de seus povos, que são escritas nas línguas dos índios, que emergem dos cantos que eles contam. Essa condição de atores de suas próprias histórias provoca uma ruptura com o lusocentrismo.

O pós-indianismo do século XXI será a eclosão do índio como ator literário. O pós-indianismo, portanto, será, para nós, muito provavelmente, o começo efetivo da literatura dos índios, da leitura por tais povos de si mesmos, da proposição de suas várias representações, do registro escrito dos seus xamanismos significantes (SCHRAMM JUNIOR, 2017, p. 6-7).

O pós-indianismo aparece num momento em que o tema da agência dos sujeitos emerge, no caso específico, uma necessidade de o próprio índio se autotraduzir, de expressar a sua voz, uma vez que ela foi silenciada na literatura ao longo de quinhentos anos. Isso também é resultado da luta dos povos indígenas de resistirem e dizerem que existem, reivindicarem espaços, inclusive, na literatura.

Schramm Junior (2017) cita como exemplo dessa literatura *pós-indianista*, as obras de Kaká Werá Jecupe, que principia uma literatura que conta a história de sua

aculturação ou transculturação, isto é, sua autotradução, de retorno a um idioma ancestral, o que se materializa com sua versão de um mito criacional obtido nos Avyu Rapita. Jecupe estuda o guarani através da tradução hispânica de Leon Cardogan para o texto em guarani que criou.

Ainda conforme Schramm Junior (2017), outro exemplário desse enfoque é obra *Mai vana enemativo* (“Quando a terra deixou de falar”), coletânea bilingue de cantos Marubo preparada e traduzida por Pedro Cesarino a partir dos cantos realizados por Paulino Joaquim Marubo e Armando Mariano Marubo entre outros. Cesarino privilegia a língua Marubo em relação ao texto lusófono. A obra de Cesarino partilha ou acolhe os trabalhos xamânicos expressos nos *saiti* (cantos) traduzidos por ele. O pesquisador chega a questionar se já não existiria uma literatura brasileira bem antes dos brasileiros e da própria lusofonia: “a literatura brasileira antecede os brasileiros, antecede a lusofonia, precede e prescinde do Brasil.” (SCHRAMM JUNIOR, 2017, p. 1).

Nessa parte do trabalho, vimos um pouco do percurso das representações indígenas que foram propagadas pelos textos ficcionais e alargaram o corpus da literatura brasileira em relação ao homem americano. Nesse trajeto, encontramos as primeiras imagens construídas em relação aos índios pelos primeiros cronistas e catequizadores durante o início de nossa literatura, como sendo o matiz de homem selvagem e bárbaro, depois chegamos à representação do bom selvagem, desenvolvida pelos românticos. Logo em seguida, há um retorno à figura do antropófago, propagada pelos modernos, para finalmente nos depararmos com as literaturas produzidas pelos próprios índios, provocando muitas rupturas com relação ao lusocentrismo e dando início à verdadeira “literatura brasileira: aquela de muitos idiomas e falares; [...] que se funda num conceito de pessoa múltipla; que se rende à ontologia variável de um cosmos em formação, tal como ensinam as poéticas ameríndias.” (SCHRAMM JUNIOR, 2017, p. 8).

O romance **Mandu Ladino** é uma literatura produzida por um não-índio, isto é, foi escrita por um autor branco, dessa maneira, a obra não pode ser vista como uma autotradução ou a expressão da voz do indígena do Piauí, mas como um agenciamento por parte do intelectual de “querer falar pelo subalterno”, como teoriza Spivak (2010). Apesar dessa peculiaridade, a narrativa coloca em evidência a figura desses povos subalternizados, simbolizados pela figura de **Mandu Ladino**,

evidenciando a luta aguerrida dos índios piauienses para resistir à colonização portuguesa durante o final do século XVII e início do século XVIII.

Embora o romance ainda seja pouco conhecido, configurando-se, dentro do contexto literário brasileiro, como uma obra não canônica, a narrativa de Castelo Branco coloca em relevo a história do Piauí que poucos brasileiros conhecem, principalmente, sobre a existência de povos indígenas em nosso estado que resistiram e, ainda, hoje resistem contra o processo impetrado pelas culturas hegemônicas.

4.2 O contexto de produção do romance **Mandu Ladino**, de Castelo Branco

O romance histórico **Mandu Ladino**, de Castelo Branco foi escrito em 2006, contudo, reporta-se a um período muito anterior de nossa história, época da colonização do Piauí, especificamente, durante o último quartel do século XVII e início do XVIII, período em que os bandeirantes e pecuaristas vindos de São Paulo, Bahia, Pernambuco, Maranhão e Ceará iniciaram o processo de povoamento em solo piauiense. Castelo Branco constrói em seu romance uma representação da resistência aguerrida do vulto histórico Mandu ladino, conhecido a partir de um feito marcante nos relatos da História do Piauí: o *Levante Geral dos Índios do Norte*, ocorrido de 1712 a 1713, fato que promoveu a união de diversos grupos indígenas da região e conseguiu adiar o projeto de colonização pretendido pelos fazendeiros por algumas décadas.

É importante considerar que o romance **Mandu Ladino**, de Castelo Branco vem a lume num momento em que o tema da identidade recheia as discussões nas academias, como assevera Valdés (2012, p. 29), em seu livro **O pensamento latino-americano na virada do século**. De acordo com o pesquisador chileno, “as posições identitárias voltaram a se tornar hegemônicas, como era previsível, no pensamento latino-americano nos anos 90.” Assim, na virada do século XX, o tema da identidade foi transformado num dos pontos fundamentais da reflexão crítica das Ciências Humanas e Sociais.

Desse modo, assuntos como a condição dos povos indígenas, andinos, caribenhos, amazônicos, segundo Valdés (2012), não puderam ser abordados no pensamento latino-americano dos anos 2000 sem levar em conta a questão da identidade. Esse tema também foi debatido a partir da relação entre globalização e

nação, especialmente, quando se tratava da identidade nacional. Nesse debate, a obra **Comunidades Imaginadas**, de Benedict Anderson, foi de grande referência, notadamente, para o contexto latino-americano e caribenho.

O contexto do final do século XX favoreceu uma série de questionamentos de povos que, ao longo de 500 anos, foram duramente massacrados pelos colonizadores brancos. Negros, índios, asiáticos, mulheres e outras minorias foram colocados à margem pelas culturas eurocêntricas. Esses grupos passaram a combater a posição de subalternidade e reivindicar suas posições de sujeitos na história. Essa conjuntura favoreceu o surgimento de uma corrente denominada de *Pós-colonialismo*. Embora haja muitos debates sobre os parâmetros precisos desse campo, o termo *estudos pós-coloniais*, geralmente, é usado para caracterizar o estudo das interações entre as nações européias e as sociedades que por elas foram colonizadas desde o século XVI até a atualidade. (BONNICI, 2005).

Muitos teóricos chegam mesmo a considerar que o termo Pós-colonialismo seria inadequado por vários motivos, eis alguns deles: por misturar o arquivo temporal com o arquivo ideológico; pela impossibilidade da descolonização; por denominar muitas áreas e muitos conceitos diferentes entre si, caracterizando-se pela univocidade e pelo essencialismo. Apesar de tais objeções, essa corrente passou a se caracterizar como uma práxis social, política, econômica e cultural que objetiva a resposta e a resistência ao colonialismo, tomado no sentido mais abrangente possível. (BONNICI, 2005).

A literatura pós-colonial deve ser analisada no contexto da cultura vivida na região afetada pela colonização europeia, já que ela é um dos componentes integrais dessa mesma cultura. Embora a literatura pós-colonial possa se limitar à cultura nacional exclusivamente após a independência política, a aceitação mais comum é mais abrangente. Dessa maneira, essa corrente compreende toda a cultura influenciada pelo processo imperial desde o início da colonização até a contemporaneidade. Independente de suas características especificamente regionais, a literatura pós-colonial é o resultado da experiência de colonização baseada na tensão com o poder colonizador. (ASHCROFT et al., 1989).

A literatura pós-colonial, portanto, não seria essa literatura que apenas trataria de temas referentes ao período posterior à colonização, isto é, o elemento “pós” não indicaria apenas o aspecto temporal dessa literatura, mas diria respeito a toda e qualquer obra literária produzida em diálogo com a colônia. Portanto, todos os

estudos desde o período da colônia ao período posterior à independência poderiam compreender os estudos das literaturas pós-coloniais. (ASHCROFT et al., 1989).

Que relação o romance **Mandu Ladino** poderia ter com o *Pós-colonialismo*? Podemos apontar ao menos três motivos para que a obra da pesquisa possa ser estudada na perspectiva pós-colonial. A primeira refere-se ao fato de que ela trata do tema da colonização e dos resultados da tensão do poder colonizador com os povos colonizados; a segunda diz respeito ao fato de que Castelo Branco apresenta como herói não mais o colonizador, mas o colonizado, o índio, colocado em seu processo de resistência. Embora não seja uma literatura produzida por um índio, coloca em evidência a figura desses povos subalternizados, simbolizado por **Mandu Ladino**. E a última, confirmando a possível perspectiva pós-colonial, trata-se de um romance pouco conhecido, produzido no Piauí, estado economicamente periférico; configurando-se, ainda, dentro do contexto literário brasileiro, como uma obra não canônica. Vale ressaltar que, na perspectiva pós-colonial, diversos escritores marginalizados, de países pobres, passaram a ser lidos e estudados na academia e não mais apenas as literaturas canonizadas.

Castelo Branco coloca em evidência, no romance **Mandu Ladino**, a história do Piauí que poucos brasileiros conhecem, principalmente, sobre a existência de povos indígenas em nosso estado que resistiram e, ainda, hoje resistem contra o processo impetrado pelas culturas hegemônicas. Segundo a historiadora piauiense Dias (2014, p. 20, grifo nosso), em sua obra **O Piauí que o Brasil quer ver: história, arte e cultura**, durante muito tempo, vigorou, no Brasil, uma visão que considerava o Piauí como um dos estados mais “sem expressividade, identidade e até mesmo sem história, tradição cultural e artística. Até a década de 1970, era muito comum se ouvir certas perguntas: *O Piauí existe? Onde fica? No Brasil?*”

Essa pergunta sobre a existência ou não do Piauí remete-nos à obra **Caliban**, do cubano Roberto Fernandez Retamar, publicada em 1971. Essa obra é uma releitura da peça **A Tempestade**, de Shakespeare que, na perspectiva dos estudos pós-coloniais, representaria uma metáfora da relação colonizador e colonizado: Próspero encarnaria os colonizadores e Caliban e Ariel os colonizados. Retamar inicia a obra com a seguinte pergunta: “*Existe uma cultura latino-americana?*”

La pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica, y podría enunciarse también de esta otra manera: ‘¿Existen ustedes?’ Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma (RETAMAR, 2004, p. 19).¹

Essa resposta de Retamar à pergunta do jornalista sobre a existência de uma cultura latino-americana poderia muito bem ser dada às perguntas sobre a existência do Piauí. A resposta de Retamar nos é de grande valia pelas seguintes razões: diz respeito ao Brasil, país que sofreu o mesmo processo violento da colonização europeia, como toda a América-Latina; refere-se à região Nordeste, uma das mais pobres do país e, por último, relaciona-se a um dos estados mais pobres da nação, o Piauí. E dialogando com Retamar (2004), diríamos que duvidar de que o Piauí exista é o mesmo que perguntar se nós piauienses existimos ou ainda questionar nossa própria humanidade. Foi assim que ocorreu com os negros trazidos da África, foi assim com os índios, primeiros habitantes dessas terras. Em situação análoga a esses povos, a nossa condição de estado pobre economicamente, permitiu-nos que fôssemos vistos pelo restante da nação como “ecos desfigurados” das metrópoles e de outros centros, como sugere Retamar ao falar da América-Latina em seu ensaio.

De acordo com Dias (2014), essa visão desfocada da realidade não era gratuita, mas fruto da ignorância geográfica e histórica, causada, sobretudo, por uma educação que priorizava a história de outras civilizações, de povos vencedores. A própria educação ofertada em nosso estado priorizava a história de outros estados mais ricos em detrimento de nossa própria história. A autora piauiense sustenta que tivemos várias gerações de graduados piauienses que nunca conheceram sobre as diversas guerras promovidas pelos índios na tentativa de expulsar os colonizadores, desconheceram, também, que o Piauí teve participação ativa no processo de Independência do Brasil, como é o caso da Batalha do Jenipapo e da Balaiada. Soma-se a isso, o fato de termos, ao longo da história, governos autoritários e descomprometido com a cultura de nossa gente. Dessa maneira, foi-se criando uma falsa ideia de que o Piauí não tinha história, de que vivíamos isolados do resto do país. Portanto, percebemos em nossa sociedade um duro golpe sofrido em nossa formação, pois foi constituída desconhecendo nossa história e cultura, ignorando os elementos que compõem as nossas matrizes etnorraciais, o que acabou

¹ Comentário de Retamar à pergunta de um jornalista que havia lhe interrogado sobre a existência de uma cultura latinoamericana: “A pergunta pareceu-me revelar uma das raízes da controvérsia e poderia também ser traduzida desta forma: Vocês existem? Por em dúvida a nossa cultura é questionar a nossa própria existência, a nossa própria realidade humana. (RETAMAR, 2004, p. 22, tradução nossa)

transformando nossa sociedade em “acomodada, autoritária e elitista”. (DIAS, 2014, p. 21).

Tentaram apagar a história de violência que foi a formação de nosso estado. Somos frutos dessa relação não permitida e, desse modo, nasce o primeiro piauiense. Como sabemos que a história é uma construção discursiva dos vencedores, muitos intelectuais do estado tentaram esconder astuciosamente a luta aguerrida desses povos, suas vitórias em alguns embates com os brancos e o massacre ocorrido durante o povoamento dessas terras. Acharam que não falando do problema, ele iria desaparecer. Não desapareceu! Assim, as razões de nossa alienação em não quisermos nos identificar com uma de nossas matrizes etnoculturais fundamentais, a indígena, são compreensíveis historicamente. Embora o discurso oficial seja marcado pelo discurso de miscigenação, há uma tendência eurocêntrica de se prestigiar o elemento branco em quase todos os seguimentos socioculturais, políticos e econômicos, uma vez que essa foi a cultura dos povos vitoriosos. No entanto, muitos dos nossos traços físicos, como a nossa tez e o formato dos olhos, insistem em desvelar nossa matriz indígena. Além disso, muito dos hábitos culinários e costumes piauienses denunciam nossas origens tapuias.

De acordo com Dias (2014), essa *condição de inexistência* de nosso estado começou a incomodar, desde as primeiras décadas do século XX, alguns intelectuais, escritores, poetas e historiadores comprometidos com a questão da formação da identidade do povo piauiense. Nas décadas de 1970 e 1980, a história do nosso estado tornou-se mais investigada e divulgada por estudiosos como Odilon Nunes, Wilson Brandão e Joaquim Chaves. A própria Universidade Federal do Piauí, através do financiamento da CAPES/CNPQ, passou a investir em novos estudos que pudessem produzir uma nova historiografia e contribuir para “inserir o Piauí na história do Brasil e tirá-lo dos escombros da memória”. (DIAS, 2014, p. 22).

Assim, o romance **Mandu Ladino**, de Castelo Branco surge nesse contexto em que o povo piauiense também busca por suas origens para tentar se autoafirmar perante o cenário nacional como um povo de cultura, como um povo de história. Nessa procura por referenciais, esbarramos na figura do índio, representada pela personagem Mandu Ladino que, na ficção de Castelo Branco, tornou-se parâmetro para a estruturação da matriz identitária piauiense, numa atitude que lembra, em algum aspecto, a prosa

indianista romântica. Neste empenho, o autor de *Mandu Ladino* produziu uma literatura voltada para o passado histórico do Piauí, na tentativa de aprofundar no passado a própria realidade, a fim de demonstrar a mesma dignidade histórica dos demais brasileiros e, com isto, parecer pertencer a uma filiação de tradição admirável. Estamos de volta ao mito da nobreza indígena, que poderia eximir o “estigma da inferioridade do povo piauiense”.

4.3 Representações do Indigenismo em *Mandu Ladino*, de Castelo Branco

A obra **Mandu Ladino**, de Castelo Branco, publicada em 2006, foi dividida em sessenta e oito capítulos e um epílogo, perfazendo um total de 485 páginas. A narrativa faz um registro, no campo ficcional da história do Piauí do final do século XVII e início do século XVIII, época da chegada dos primeiros fazendeiros para instalação de seus currais e do confronto com as populações nativas aqui existentes. Castelo Branco, mesmo não sendo historiador, apropriou-se de um razoável conhecimento sobre a formação de nosso povo e sobre os registros históricos disponíveis sobre o Piauí colonial, produzidos por cronistas, historiadores, autoridades políticas e religiosas. Por tais características o consideramos como um romance histórico.

A fortuna crítica em torno do livro ainda é, praticamente, inexistente, encontramos apenas um artigo científico, publicado em 2013, que explorava a questão do genocídio denunciado por Castelo Branco. Assim, concluímos que, embora o livro já possua uma década de publicação, ainda é pouco estudado no meio acadêmico-literário piauiense. É importante salientar que a obra utilizada nesse estudo trata-se da primeira edição do romance, o que talvez nos possibilitou a localização de alguns problemas de desvios em relação à linguagem padrão.

O romance **Mandu Ladino** é narrado em terceira pessoa, com a presença de narrador onisciente, tendo sido o enredo elaborado de maneira linear e cronológica, em que é possível precisar o período em que se dá o início e o final da narrativa. Logo no segundo capítulo, o narrador informa-nos o ano que corresponde ao início da trama: “Corria o ano de 1675.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 25). Esse período refere-se à data da chegada de Bernardo Aguiar e sua família pelas terras do Piauí para instalação de seus currais. Esse fato mudará radicalmente a vida de muitas tribos e aldeias de nosso estado, especialmente, as que viviam nas proximidades do

Vale do Longá, como os Alongazes. Nessa região, Bernardo Aguiar instalou a fazenda Bitorocara, hoje, considerada a atual cidade de Campo Maior.

Logo no primeiro capítulo, já percebemos a primeira representação indígena construída por Castelo Branco. Trata-se da personagem Aluhy, irmã de Mandu Ladino, uma indiazinha de apenas dez anos de idade. A menina é representada como sendo sensível, uma vez que tem o poder de pressentir os acontecimentos, algo bem típico dos pajés ou das velhas índias videntes. A obra é iniciada com um presságio de Aluhy, que teria herdado da mãe esta sensibilidade premonitória para os acontecimentos, como podemos perceber no trecho: “[Aluhy] acordou assustada e não mais conseguira dormir. Veio de repente, no meio do sonho, uma sensação de medo vago, com um aperto dentro do peito e um arrepio na pele que lhe eriçava os pelos da nuca.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 12). Essa sensação premonitória, de fato, antecede o massacre que ocorrerá com os índios Abelhas, aldeia dos Alongazes, tribo a que pertencia Mandu Ladino e a irmã. Desse confronto, restará apenas a menina Aluhy e o herói de nossa história, Mandu Ladino.

O escritor Castelo Branco, ao representar a cena de um presságio no começo da narrativa em questão, parece ter sido influenciado pelos relatos de revelações apocalípticas dos vates astecas sobre os eventos da colonização no México, isto é, a previsão do massacre que seria impetrado pelos espanhóis ao povo mexicano. Na obra **A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas**, León-Portilla reúne muitos dos presságios que os alunos do missionário Frei Bernardino de Sahagún, escreveram:

Primeiro agouro: Dez anos antes de virem os espanhóis, apareceu um agouro no céu. Algo como uma espiga de fogo, como uma chama de fogo, como uma aurora, [...]. *Segundo agouro* [...] por sua própria conta pegou fogo [...] a casa de Huitzilopchtli [...], era chamada de lugar divino. *Quinto agouro:* ferveu a água; o vento fez a água remexer-se fervendo [...] Chegou aos alicerces das casas: e destruídas as casas afogaram-se na água. [...]. *Sexto agouro:* [...] uma mulher chorava; ia gritando pela noite; caminhava soltando grandes gritos: --- Meus filhinhos, para onde levarei vocês? (LEÓN-PORTILLA, 1987, p. 26-27, grifo do autor).

De acordo com León-Portilla (1987), os astecas deixaram registros de acontecimentos extraordinários que teriam ocorrido alguns anos antes da chegada dos europeus. Esses documentos são de grande importância, porque neles estão as impressões dos astecas sobre a chegada dos espanhóis, os sentimentos que tiveram ante os momentos dramáticos desse des(encontro). Nesses registros, é

possível perceber o assombro dos mexicas ao se depararem com os colonizadores em grandes barcos, isso os fez supor que aqueles povos seriam tão avançados a ponto de serem identificados como deuses. Esse acontecimento teria sido tão inexplicável e brutal para os mexicanos, que só poderia, segundo a visão dos mexicas, ser mesmo fruto de uma determinação dos deuses.

Os nahuas, isto é, os astecas ao representarem o momento do encontro entre brancos e índios traçam um quadro notável sobre a visão deles em relação aos espanhóis, conforme se pode ver no trecho abaixo.

Vem os cervos que trazem os homens em seus lombos. Com seus calções de algodão, com seus escudos de couro, com suas lanças de ferro. Suas espadas pendem dos pescoços de seus cervos. Estes têm cascavéis [...] Esses cervos bufam, rugem. Suam mares [...] E a espuma de seus focinhos cai ao solo gotejando. É como água ensaboada [...] gotas gordas a escorrer. Quando correm, fazem estrondo [...] sente-se o barulho como se caíssem as pedras no chão. Logo a terra fica revolvida [...] enche-se de buracos onde eles puseram sua pata (LEÓN-PORTILLA, 1987, p. 20).

Castelo Branco ao representar, na obra **Mandu Ladino**, o momento do encontro entre a índia Aluhy e os brancos parece se apropriar dessas representações, como podemos ver no seguinte quadro narrativo pintado pelo autor do romance.

ela [Aluhy] os via tão assombrosos quanto monstros; um tipo de besta-fera de quatro patas com cascos no lugar dos pés e duas cabeças: uma de animal, como um grande veado sem chifres projetada à frente e a outra, no alto, sobre um tronco de homem, [...] com a pele mais clara e abundantes pelos no rosto. [...] seguravam longos bastões, talvez a tão temida mokaba, a perigosa flecha que cuspiam morte. [...] chegavam até a dizer que o Deus dos brancos era mais poderoso do que Tupã, uma vez que Ele concedera aquela nova arma [...] para que pudesse sempre vencer a guerra. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 14)

A descrição acima parece aterrar a indiazinha de apenas dez anos, ainda mais que esses homens estavam montados nesses estranhos animais para escravizá-los ou matá-los. Evidentemente, essa visão representa uma distorção da realidade, uma vez que os brancos não eram deuses, tampouco tinham um deus mais poderoso. Apenas sua tecnologia bélica era mais avançada. Essa mentalidade ajudou o branco que, imbuído de interesses escusos, aproveitou-se dessa mentalidade para trocar os famosos espelhinhos, gorros, pedaços de tigelas e taças de vidros quebradas por pedras preciosas ou ouro. Colombo conta, despidoradamente, em seus relatos de viagem, que, querendo obrigar os índios a

trabalharem de graça para ele, inventou que iria sumir com o astro da noite, a Lua. Disse isso porque sabia que iria haver um eclipse lunar. (TODOROV, 2003).

Voltando à representação de Aluhy, a menina irá aprender a conviver com os seus senhores e até se apaixonará por Miguel, um dos participantes do massacre de sua aldeia. Aluhy é representada como uma típica personagem romântica, própria das obras alencarianas, pois, em dado momento, se vê dividida entre o amor do opressor e o amor fraterno a Mandu Ladino, defensor dos costumes e valores de sua gente. A jovem Aluhy reproduz, em muitos momentos, os mesmos dilemas que a índia Iracema, personagem de José de Alencar, vivia: “[...] Aluhy sente-se dividida, sua alma um redemoinho de sentimentos confusos. [...] Se por um lado, deve considerações a Miguel com quem vive há um bom número de anos, por outro, o seu sangue nativo clama por lealdade a Mandu.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 241).

Castelo Branco não só repete o modelo romântico através da personagem Aluhy, como chega a fazer menção, no capítulo XLVI, à personagem Iracema, de José de Alencar, praticando uma intertextualidade explícita com relação à obra alencariana. O narrador coloca o personagem Cumari, índio amigo de Mandu, para contar uma história que, segundo ele, ouviu de um pajé Pitiguara:

[...] ainda se ouve do alto do olho o cantar da jandaia [...], ao pé do qual foi enterrada a formosa tabajara, filha de Araquém, a mais bela das virgens que viveu nessas terras, da Serra Grande à beira do mar e que traiu o segredo da jurema, porque amou a um homem, quando não podia amar, e por ele deixou seu velho pai, o seu povo e a sua terra, os campos do Ipu e a montanha azul do horizonte e nunca mais fabricou a bebida de Tupã para o pajé. [...] a moça tudo largou, trocando os ritos sagrados de Tupã pelos ritos do seu coração e seguiu os passos do amante, guerreiro branco e com ele, veio a ter às areias do mar, terra dos Pitiguaras, feroz inimigo do seu povo, e para mais amarga provação, foi deixada de lado, pejada, quando aquele a quem toda se deu, partiu [...] para a guerra. [...] e tão imensa tristeza que a levou aos braços da morte mas, antes, na solidão do desterro, teve o filho da dor, Moacy, que trouxe nas veias o sangue das duas raças [...].(CASTELO BRANCO, 2006, p. 329-330)

Assim como Alencar pretendeu representar a lenda da formação do povo brasileiro, evitando dar relevância à questão do choque entre o colonizador e o índio, Castelo Branco com as personagens Aluhy e Miguel, também aborda uma visão idealizada desse encontro, criando a falsa ideia de um passado harmônico e glorioso para o povo piauiense. Embora Castelo Branco já traga alguns elementos de caracteres pós-coloniais, como deixa entrever em alguns trechos, ainda prevalece a

clássica visão romântica sobre a conquista, que lembra, em muitos aspectos, o *bom selvagem* das obras indianistas do Romantismo Brasileiro.

Contrapondo um pouco essa visão romântica e frágil da personagem Aluhy, o narrador, em um dado momento, traz uma representação da indígena como uma espécie de amazona guerreira, pois havia aprendido a montar a cavalo e andava com grande maestria, situação incomum entre as mulheres indígenas cativas:

Mas o seu maior interesse sempre foram os cavalos. Constituía-se uma verdadeira paixão. Desde cedo aprendeu o manejo dos animais e adorava montar e sair esquipando pelas campinas, principalmente quando em companhia de Miguel. Na Bitorocara era a única mulher que montava e isto também se deveu ao rapaz; ele que a fez perder o medo e a incentivou desde o começo [...]. Também ela não deu trabalho, aprendeu com gosto e até inventou para si mesma uma vestimenta para andar a cavalo, um tipo de calção feito de couro curtido que ia da cintura aos joelhos. [...] Mais tarde quando seus seios cresceram e balançaram de forma incômoda no chouto dos cavalos, ela passou a usar também uma faixa do mesmo couro macios sobre eles, amarrada nas costas. As outras mulheres faziam troça, mas Aluhy, vestida naquilo e escanchada como homem no lombo de um animal, era uma exímia amazona. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 70).

O próprio narrador reconhece em Aluhy a representação de uma verdadeira amazona, pelo porte no andar e por dominar com facilidade uma atividade que era tipicamente masculina, algo não muito comum, especialmente, quando se tratava de uma cativa indígena. Conforme a narrativa, ela teria aprendido a montar graças a ajuda de Miguel, o filho do patrão, que lhe permitiu e ensinou-lhe a arte da montaria, mas a menina, desde cedo, mostrou-se prodigiosa nessa arte. Contudo, o que lembrava as lendárias Amazonas era somente o fato de andar a cavalo, mas a sua personalidade não muito se assemelha a essas guerreiras, ao contrário, Aluhy, tornou-se submissa e de fácil convívio com os brancos, talvez essa tenha sido a maneira que encontrou para sobreviver ou resistir. Adaptar-se pode ter sido uma estratégia de sobrevivência. Desse modo, a índia aceita a amizade e o amor de seu colonizador e por isso se entrega de corpo e alma a esse sentimento. A cena de amor entre Aluhy e Miguel representa uma das mais belas páginas produzidas por Castelo Branco em seu romance:

Desde o instante em que se puseram a andar [Aluhy e Miguel] o sacolejo do cavalo fazia deslizar uma pele sobre a outra e Miguel, [...] tomou consciência da situação enormemente prazerosa: o cheiro, a pressão o roçar, enfim, a proximidade daquele corpo jovem e provocante. Logo perdeu o controle das reações e, excitado, enlaçou-a por trás. Aluhy estremeceu ante o calor daquele abraço e por um momento abandonou-se. [...] Ali se apearam e, sem palavras, ficaram se olhando com volúpia um ao outro, por um breve espaço de tempo. Bastavam aqueles olhos para que Aluhy já se

sentisse inebriada de paixão. [...] Ele então inclinou-se para beijá-la e num abraço forte apertou-a longamente contra si. Aluhy, ao se aconchegar percebeu a excitação incontida do rapaz e lhe bateu de novo aquele agradável quebranto, a cabeça girando, o coração aos pulos e uma leseira nas pernas como se fosse cair. Sobreveio-lhe uma onda úmida, um suco morno a lhe inundar as entranhas e uma sensação de bem-estar se espalhou pelo corpo invadindo-lhe a cabeça, o peito, o ventre, as coxas... Ansiosos e ofegantes, [...] ali mesmo se deitaram.

— Aluhy, tenho medo de te machucar.

— Machuca, não, Miguel — [...] Curiá diz *î-aba iboty* (desabrochar a flor) dói só um pouco, mas que é preciso pra moça virar mulher.

Então se enlaçaram numa avidez selvagem, a brancura do europeu fazendo contraste forte com a tez trigueira nativa e, num instante, no auge do indizível prazer que lhes sacudia os corpos, na perfeição efêmera de um momento, o mundo lhes pareceu eterno, sem tabus, sem raça e sem fronteiras, só um homem e uma mulher. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 82)

Não se pode negar a beleza da cena descrita acima, o encontro amoroso entre um homem e uma mulher. Vemos nesse trecho uma representação idealizada, tipicamente romântica, do encontro amoroso entre o índio e o branco. Pois os dois se permitem amar, isto é, ter sua primeira relação sexual, sendo uma relação permitida, voluntária. A própria índia toma as rédeas do relacionamento e diz não ter medo de fazer sexo com o rapaz, pois ela já havia sido preparada para aquele momento, segundo esse pensamento, só depois da primeira experiência sexual, ela iria “desabrochar a flor ou tornar-se mulher”, tudo muito natural. Castelo Branco idealiza à moda alencariana esse encontro amoroso entre Miguel e Aluhy.

No entanto, essa cena não condiz com os relatos históricos de povoamento de nossa região. Sabemos que esse encontro em nada se parece com a história de violência praticada contra as mulheres nativas que, na maioria das vezes, eram sequestradas de suas tribos ou tinham suas aldeias invadidas por fazendeiros que, desejando as terras indígenas, resolviam expulsá-los de suas aldeias, matá-los ou escravizá-los. A própria Aluhy teve sua aldeia e seu povo todo arrasado por Bernardo e seus filhos, inclusive, com a participação de Miguel. A moça aceitou a condição de cativa e ainda conseguiu despertar amores por seu carrasco. Tal situação lembra em muito a condição da personagem Iracema, de José de Alencar. Iracema sacrificou tudo em nome do amor que tinha por Martim. Em semelhante caso, Aluhy, por amor a Miguel, também aprende a língua do colonizador, muda sua religião, muda seus costumes. Ela vive uma espécie de *mito sacrificial* de que nos relata Bosi (1992, p. 177).

O esperável seria que o índio ocupasse, no imaginário pós-colonial, o lugar que lhe competia, o papel de rebelde. Era, afinal, o nativo por excelência em face do invasor; [...] Mas não foi precisamente o que se passou em nossa

ficção romântica mais significativa. O índio de Alencar entra em íntima comunhão com o colonizador. Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua lara, 'senhora', e vassalo fidelíssimo de dom Antônio. No desfecho do romance, em face da catástrofe iminente, o fidalgo batiza o indígena, dando-lhe o seu próprio nome, condição que julga necessária para conceder a um selvagem a honra de salvar a filha da morte certa a que os aimorés tinham condenado os moradores do solar.

Para a sociedade dita civilizada, Peri não passava de uma raça bárbara, a quem os brancos enxotavam e marcavam-lhe o lugar de cativo. Embora para Cecília e Dom Antônio o índio fosse um amigo, ele não passava de um escravo. Em situação análoga a de Peri e Iracema, Aluhy apaixona-se por seu colonizador e, desse modo, temos uma entrega voluntária ao branco, implicando sacrifício e abandono de suas de origens. Assim como nas obras indianistas de Alencar, em Castelo Branco, Aluhy vivenciará esse mito sacrificial, imolando-se voluntariamente como evidencia seu ato de amar o seu carrasco, Miguel, homem que participou do massacre de seu povo.

Aluhy voltou a falar: disse como se deixou levar na garupa do cavalo quando o rapaz [Miguel] lhe foi buscar, da solidão do começo e da filha Mariah e, sem constrangimento, também contou do amor que nutria por Miguel. Neste ponto entraram em desacordo; Mandu não compreendia como ela pudesse gostar de seu captor, branco que destruíra sua aldeia e insistiu para que deixasse essa vida de cativa e o acompanhasse para viver em liberdade com os amigos Aranís. Lá, ele a casaria com Timbó, seu leal companheiro de infância, ou quem sabe com Tatamirim, o futuro cacique. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 232, acréscimo nosso).

A irmã de Mandu Ladino, mesmo tendo a oportunidade de mudar sua condição de cativa, prefere viver ao lado do homem que ama, mesmo que este tenha sido o opressor de sua gente. Essa entrega espontânea de Aluhy ao colonizador Miguel beira ao inverossímil e viola claramente a história da ocupação portuguesa em nossas terras. De acordo com o registro historiográfico, essa entrega não foi nada espontânea, ao contrário, foi fruto da imposição violenta do branco em relação ao índio. Os bandeirantes e fazendeiros que vinham morar em solo piauiense vieram sem esposas, sem famílias e, não sendo celibatários, sabemos que os brancos resolviam as suas necessidades sexuais com as índias. “O fato concreto era que o pai tinha razão e ela [Aluhy] não passava de uma bugra que nem se quer se sabia que tinha alma. [...] nem pretas, nem índias mereciam sentimento do homem branco. — Só pra vadiagem.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 72). Esse trecho do romance **Mandu Ladino** ilustra a concepção reinante no período, portanto

a ideia de um encontro amoroso e voluntário entre brancos e índios é uma tentativa de amenizar o “estupro” que originou grande parte do povo piauiense.

Pe. Claudio Melo, ao fazer os comentários e notas da obra **Descrição do Sertão de Dentro**, teceu algumas observações relevantes sobre o comportamento sexual desregrado desses fazendeiros. Esse documento, escrito por Pe. Miguel de Carvalho, no final do século XVII, constitui relatório que dava conhecimento ao Bispo de Pernambuco de como se encontrava a Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, hoje, Oeiras, Piauí.

Não temos o direito de supor que os homens do Piauí nascentes pudessem na quase totalidade viver de masturbação, de prática de homossexualismo e bestialidade, e não somos ingênuos para pensar que os tínhamos numa sociedade de celibatários. Havia muitas mulheres por estes sertões, na quase totalidade índias. Elas não tiveram o seu registro nesse documento porque ou não eram pessoas de sacramento [batizadas] (o mais provável) e aos missionários não interessava batizá-las, dada a sua vida desregrada ou dados os escrúpulos religiosos, ocultavam-se nos matos até a partida do Religioso. A moral rígida daquele tempo (e disto ainda hoje há uma herança) nem sequer permitia que certos senhores de posição social, membros às vezes de Irmandades, tivessem a coragem de reconhecer seus filhos naturais. Exemplo disso é Domingos Afonso Mafrense, que tinha dois filhos naturais no Piauí e não os reconheceu em seu inventário (MELO, 2009, p. 56, acréscimo nosso).

Por que Pe. Cláudio Melo teceu essas considerações? Porque ao analisar a obra **Descrição do Sertão de Dentro**, que era uma espécie de censo da Freguesia Nossa Senhora da Vitória, no ano de 1694, percebeu que nas 129 primeiras fazendas do Piauí não havia mulheres, somente homens, como ele mesmo afirma: “O que nos choca de primeira vista é o número de mulheres – 3, duas das quais casadas. Este é outro forte argumento em defesa de uma população bem maior que a registrada.” (MELO, 2009, p. 56). Assim, fica evidente que os primeiros povoadores brancos de nossas terras não tinham intenção de constituir família nesse local, mas de buscar pastos para seus bois, de aprisionar os índios para mão de obra escrava e, de brinde, formar seus haréns para mero deleite pessoal.

Desse modo, o surgimento do primeiro piauiense não seria fruto de uma relação permitida, mas de um estupro autorizado pelo Reino de Portugal e pela própria Igreja, que fazia vistas grossas à tamanha promiscuidade. Nesse sentido, Castelo Branco (2006, p. 91) registra em seu romance o pensamento dominante da época:

Os brancos viviam emprenhando as nativas, nelas geravam prole numeras, mas nada de ligação sentimental, exclusividade, fidelidade ou vida em comum como marido e mulher. Índias e pretas só para o prazer carnal, satisfação dos instintos, variação do gosto. E assim num gesto de imitação,

comportavam-se também os mestiços que, embora paridos destes mesmos cruzamentos, em evidente negação à ancestralidade materna, idealizavam o pai branco e dominador (CASTELO BRANCO, 2006, p. 91).

Era esse o pensamento reinante em relação às mulheres índias e negras, elas não passavam de objeto de uso pessoal de seus senhores. Na obra de Castelo Branco, apesar de Aluhy viver um idílio com Miguel, o casal teve que enfrentar muitos obstáculos para ficarem juntos, pois a família do rapaz não via sentido naquele relacionamento, já que a moça era uma *bugra* e, desse modo, considerada indigna para casar-se e constituir família, só serviria para o prazer carnal. Miguel teve que sair da casa do pai para poder viver esse amor com a índia. Castelo Branco ainda reforça, em sua narrativa, que os mestiços também se comportavam de modo semelhante aos brancos em relação às mulheres índias, esquecendo-se de sua ancestralidade. A mulher índia ocupava uma das últimas posições na estratificação da sociedade colonial, como metáfora da colônia, ela foi duplamente colonizada.

Naquelas fazendas havia uma espécie de hierarquia não dita, mas claramente perceptível. Naturalmente que acima de todos estava o patrão, dono da casa e do gado, cujas ordens ninguém discutia; no caso da Bitorocara era seu Bernardo. Depois seus filhos, Antônio e Miguel, filhos brancos e legítimos [...]. Se outros havia, nascidos da miscigenação com as nativas, não tinham os mesmos direitos e passavam geralmente despercebidos. Em terceiro, vinham os empregados, assalariados como os capatazes, ou meeiros como os vaqueiros. Mais abaixo, os escravos negros, mão-de-obra tida como de melhor qualidade, adquirida a preço elevado; a seguir, os escravos índios homens, comprados baratos ou pegos na mata e, finalmente, no nível mais inferior da escala, as escravas mulheres em geral nativas e que não tinham preço algum. [...] os seus próprios filhos [...] se fossem mestiços e homens, logo galgavam um pouquinho na escala hierárquica e já olhavam para as mães de cima para baixo (CASTELO BRANCO, 2006, p. 105-106).

No trecho acima é perceptível a condição de subalternidade da mulher índia, relegada à última categoria da pirâmide, esta não tinha valor algum e poderia ser objeto sexual pessoal do patrão, dos filhos dos patrões, dos vaqueiros, dos meeiros, dos negros e mestiços. Vista durante milênios como um ser dotado de menor capacidade mental, a mulher foi e ainda tem sido associada à imagem de pessoa frágil, débil e, por isso, deveria ser protegida pelo homem. Essa imagem foi apregoadada pelas sociedades patriarcais e repassada a todos os seus setores. A dominação masculina foi reproduzida e sustentada pelas sociedades ditas coloniais, pois estas foram moldadas por preceitos patriarcais, que posicionam a mulher a um

lugar secundário em relação ao lugar ocupado pelo homem, marcado pela marginalidade, pela submissão e pela resignação.

Ao teorizar sobre os possíveis motivos que teriam favorecido a instauração do patriarcalismo e a conseqüente subjugação da mulher, a feminista Beauvoir (1980), em sua obra **O segundo sexo**, afirma que a submissão feminina se instalou a partir do momento em que o conceito de posse emergiu, dessa forma, ela passou a ser o outro contra o qual o homem se impunha. Lá fora do lar, ele se impunha na guerra para suas conquistas e essa imposição se refletia dentro do lar, relegando a mulher ao seu papel de objeto. E é dessa maneira que a mulher sucumbe.

Um trabalho intensivo é exigido para desbravar florestas, tornar os campos produtivos. O homem recorre, então, ao serviço de outros homens que o reduz à escravidão. A propriedade privada aparece: senhor dos escravos e da terra, o homem torna-se também proprietário da mulher. Nisso consiste a grande derrota do sexo feminino (BEAUVOIR, 1980, p. 74).

Embora a citação acima se refira à dominação do homem em relação às mulheres, de maneira geral, independente da raça, contudo pode ser perfeitamente aplicada à situação de Aluhy e de outras mulheres indígenas e negras do período colonial, que se encontravam numa condição de total subjugação imposta pelo patriarcado eurocêntrico. Os europeus que aqui buscavam pastos para os seus bois, matavam, expulsavam e escravizavam homens e mulheres das tribos indígenas. A maioria delas eram escravizadas ainda bem jovens, isso possibilitava que elas mais facilmente aceitassem a dominação desses fazendeiros. Desse modo, perdendo todos os familiares, sendo obrigadas a aprender outra língua, nova religião e novos costumes, essas mulheres perdiam seus referenciais e por isso tornavam-se presas de fácil dominação. No entanto, há alguns relatos em que se faz a menção à resistência de mulheres índias, como por exemplo, podemos encontrar na dedicatória do livro de Todorov, **A conquista da América** (2010), nessa obra, há o registro sobre uma mulher maia que preferiu ser devorada pelos cães a se sujeitar ao Capitão Alonso Lopez d' Ávila, pois havia prometido ao marido não pertencer a nenhum outro homem. Acreditamos que ela não teria sido a única a ter resistido.

Como já foi explicitado anteriormente na citação de Castelo Branco, na doutrina colonial, a mulher índia ocupava o último lugar da pirâmide social, podendo pertencer a qualquer homem, começando pelo senhor da fazenda, aos filhos legítimos, aos empregados, aos negros e aos mestiços. Nessa esteira de raciocínio, Aluhy, embora estivesse de caso com Miguel, poderia pertencer a qualquer outro

homem desde que o senhor da fazenda autorizasse. Por essa razão, Zulu, negro da fazenda de Bernardo Aguiar, também começou a se interessar por Aluhy e achou que poderia também possuí-la. Zulu achava-se no direito de também poder sentir prazer com Aluhy, como já tinha ocorrido com várias outras índias. Segundo o pensamento da época, “ali ninguém era de ninguém, uma vez que foi o próprio seu Bernardo quem disse desde o começo que índia escrava era [...] para eles se aliviarem. [...] por que com Aluhy seria diferente? Por que [...] só o sinhô Miguel é que podia se aproveitar?”. (CASTELO BRANCO, 2006, 106-107).

No romance de Castelo Branco quem vai praticar o ato de truculência e de violência sexual contra a índia não será o branco, mas o negro. Dessa maneira, avaliamos essa situação como sendo uma forma de estereotipação da figura do negro. Assim, o narrador de **Mandu Ladino** colocará Zulu, negro da fazenda Bitorocara, para tentar estuprar Aluhy.

Aluhy tomou o caminho do rio sozinha e Zulu, percebendo a oportunidade, logo se animou e cuidou de acompanhá-la por longe, furtivo, tomando chegada por dentro dos matos. Mais uma vez, oculto nas moitas, em crescente excitação, assistiu a moça despir-se e cair n'água e não mais se conteve [...]. Zulu tomando coragem e perdendo o juízo, saiu do esconderijo acreditando que tinha chegado a sua vez de também poder saborear aquelas carnes sedutoras, motivo de taras antigas [...] Aluhy, pega de surpresa [...] ao vê-lo tirar a tanga de couro curtido, [...] Agora totalmente despido, estrovenga em riste, foi entrando lentamente na água, riso libertino na cara [...] e olhos lascivos devorando os seios da moça na maior desfaçatez [...] antegozando o prazer de sujeitá-la aos seus instintos [...].
 — Que é isso, Zulu? Disse a moça petrificada [...]. O seu corpo estava como que travado, sem ação.
 — Aluhy, fica keta qui eu num vou ti fazê nada — disse pérfido, tentando dissimular suas intenções [...]— só vou me banhá cuntingo i nada mais — acrescentou. (CASTELO BRANCO, 2006, p. 107-108).

Nesse episódio, percebemos a insistência na reprodução de estereótipos estigmatizantes em relação aos povos africanos. As expressões “furtivo”, “excitação”, “taras antigas”, “riso libertino”, “olhos lascivos”, “maior desfaçatez”, “instintos”, “pérfido”, “dissimular suas intenções”, usadas pelo narrador para se referir a Zulu, atestam a imagem depreciativa reproduzida em relação aos afrodescendentes. O que questionamos não é o fato de Castelo Branco construir um personagem negro como estuprador, isto é, como vilão da história, mas pelo fato de inverter os papéis, trazendo o branco, na posição de herói, com bons sentimentos, como verdadeiro cavalheiro, defensor da honra das donzelas, como foi o caso do personagem Miguel ou de Bernardo de Aguiar. Na própria narrativa, Castelo Branco

nos informa que os brancos tinham primazia em relação às mulheres índias, portanto esse papel de vilão não caberia somente ao negro Zulu. Bernardo era viúvo e não se casou novamente, portanto, supõe-se que ele resolvia suas necessidades sexuais com as mulheres nativas, que segundo a doutrina colonial, eram escravizadas para “aliviar os homens com precisão de mulher”. Nesse sentido, a obra de Castelo Branco não rompe com os paradigmas que, ao longo da história, contribuíram para marginalização dos negros, pelo contrário, reitera esses paradigmas que muito colaboram para a subalternização desses grupos sociais.

No fragmento abaixo da obra de Castelo Branco, encontramos outro exemplo de clichê em relação aos negros:

Tais peças nativas — como diziam com crueza os mercadores — tinham pouco valor no mercado porque não possuíam nem a musculatura nem a disciplina dos negros africanos, muito mais afeitos ao trabalho pesado; mesmo assim proporcionavam bons negócios, pois era grande a falta de braços a serviços dos colonos (CASTELO BRANCO, 2006, p. 130).

O narrador menciona que os índios escravizados não tinham o mesmo valor de mercado que os negros. Nesse trecho, é possível observarmos, por parte do narrador, a reiteração de estigmas relacionados aos afrodescendentes. Segundo essa visão caricatural, os negros trazidos da África seriam indivíduos mais suscetíveis à servilidade e mais adaptados para o trabalho escravo e pesado. No entanto, contrariando esse discurso, diversos estudos têm mostrado que essa ideia não se sustenta, uma vez que, em todas as épocas, os negros conseguiam se rebelar e fugir das fazendas, criando espaços de resistências contra a escravização, como no caso dos quilombos. Além disso, quando se compara a situação de índios e negros, percebemos que os negros estavam em desvantagem, uma vez que haviam sido tirados de suas terras e de sua gente, diferentemente dos indígenas que poderiam ter aldeias inteiras que fossem vingar as agressões sofridas, além da própria legislação que era mais favorável aos índios que aos negros.

Santos (2009), ao se referir à falta de interesse dos jesuítas em relação à catequização dos negros, no período colonial, tece o seguinte comentário: “o negro, nesse período, foi reduzido a um pequeno espaço, por ser considerado submisso, não obtendo atenção significativa nos projetos jesuítas, a não ser em alguns Sermões.” (SANTOS, 2009, p. 19). De fato, houve, sim, um interesse maior dos jesuítas em procurar catequizar o índio, mas já não houve a mesma preocupação para com o negro. Apesar de também ter sido escravizado, havia toda uma política

que geria as relações entre colonos e índios, embora já tenhamos mostrado que essas leis nem sempre os protegia. No caso dos negros, arriscamos afirmar que os interesses eram mais econômicos e políticos, uma vez que a empresa do tráfico negreiro era bastante lucrativa para a Coroa, para os mercadores e senhores de engenho. Quanto ao fato de afirmarem que os negros eram mais submissos, é preciso que seja desconstruído esse discurso, uma vez que em todas as épocas, houve negros resistindo contra a escravização, como a Revolta dos Malês, dos quilombos e tantos outros casos registrados em nossa historiografia.

Podemos ver também essa mesma aura de negatividade na representação dos mestiços no romance de Castelo Branco. Em torno da imagem desse personagem é criada uma ideia de fraqueza, de despersonalização do indivíduo ou mesmo de traição. Assim, na obra, os mestiços são posicionados como indivíduos subalternos que não só aceitaram a dominação branca, mas chegaram a reproduzir o comportamento deles, procurando imitá-los em tudo, inclusive na perseguição e discriminação aos povos indígenas. No romance, eles são chamados por Mandu Ladino como *sangue aguado*, "Era uma forma de menosprezo. Queriam com isso dizer que eles tinham o sangue [...] fraco, sinônimo de covardia. [...] Conhecera vários nas fazendas [...] e era comum vê-los a renegar o lado índio que possuíam. Só queriam ser brancos." (CASTELO BRANCO, 2006, p. 295).

Uma das primeiras referências negativas a um mestiço no romance diz respeito ao personagem que ajudava na inspeção do aldeamento onde Mandu Ladino viveu, era uma espécie de policial do local: "O capitão, [...], era um mestiço que vivia no aldeamento há pouco tempo [...]. Logo caiu-se de amizade pelo novo padre, virou sua sombra e um pau-mandado prepotente [...] aplicando com rigor os corretivos determinados pelo padre." (CASTELO BRANCO, 2006, p. 77). O fato de se colocar um mestiço para exercer o papel de polícia para oprimir os índios produz uma visão negativa em relação a esse grupo social, conforme atestam os termos "sombra" e "pau-mandado".

Um outro exemplo de representação negativa de mestiço, registrado na narrativa de Castelo Branco, diz respeito ao algoz de Mandu Ladino, o que lhe aplicou severos castigos quando esteve preso na fazenda Alegrete. O homem era conhecido pela alcunha Mão de Vaca: "Era um sujeito mal encarado, cabelos pretos ensebados, pele pálida e bexiguenta [...]. Sua estatura era apenas mediana e aparentava já uns trinta e cinco anos de idade, mas excepcionalmente forte. Tinha

mãos e força descomunal.” (CASTELO BRANCO, 2006, p.135). Quando Mandu tentou fugir da fazenda Alegrete, o mestiço Mão de Vaca foi encarregado de lhe dar o corretivo. Eis alguns trechos em que é possível perceber essa aura de negatividade, perversidade e maldade colocada pelo narrador em relação à figura do mestiço Mão de Vaca. “— Hoje eu te esfolo, filho de uma cadela... — E dava uma lapada [em Mandu Ladino]. — Tu vai se arrepender do dia em que nasceu, selvagem... traidor... fujão [...]. — Vou te ensinar a ser gente... desgraçado.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 138). Nesse trecho, observamos uma total rejeição de Mão de Vaca em relação à etnia de Mandu Ladino. O algoz não se reconhece índio embora tenha sido parido do mesmo nascimento. Espanca-o cruelmente e sente-se acima dos índios na escala hierárquica.

A principal forma de representação indígena produzida por Castelo Branco, em seu romance, é em relação ao índio Mandu Ladino. Ele é personagem antípoda à irmã, Aluhy. Enquanto ela aceita as mudanças impostas pelo colonizador, Mandu teima em resistir e sustentar sua identidade, sua religião, sua cultura. Na narrativa de Castelo Branco, o personagem Mandu Ladino vive uma espécie de *diáspora*, de que nos fala Hall (2003), uma vez que foi levado das terras do Piauí, retirado de sua gente, de seu povo e levado quando criança para um aldeamento indígena na Paraíba, onde lhe foram impostos a língua, a religião e os costumes do povo dito civilizado.

Para compreendermos melhor a ideia de diáspora, recorreremos ao conceito de Hall (2003). Segundo o teórico jamaicano, essa palavra tem ganhado significados diferentes no contexto das sociedades multiculturais. Originariamente, o termo foi tomado de empréstimo da cultura judaica, reportando-se aos eventos bíblicos que narravam a expulsão dos judeus do território de Israel, durante a invasão da Babilônia e a sua conseqüente dispersão pelo mundo. Segundo Hall (2003, p. 416-417), esse termo, “embutido do texto sagrado, fixado na paisagem original, que exige a expulsão dos demais e a recuperação de uma terra já habitada por mais de um povo, não era defensável por mim.”

Para Hall (2003), o emprego do termo diáspora era um tanto problemático, uma vez que trazia à tona o projeto de limpeza étnica impetrado por Israel contra a Palestina quando de sua volta a esse território. Mesmo não sendo a palavra ideal, esta acabou sendo empregada para marcar o episódio dos deslocamentos geográfico das populações negras originárias da África e trazidas para as Américas

como escravas. Esse primeiro significado está atrelado à ideia de uma experiência não voluntária, traumática, constituindo-se num sentimento de perda e impossibilidade de retorno à terra de origem.

Assim, o termo diáspora passou a ser compreendido não apenas como mero deslocamento físico, em sentido geográfico, mas como um tipo de consciência, um modo de produção cultural, de experiência intelectual e consciência identitária que perturba modelos fixos de identidade cultural. Surge, então, a ideia do sujeito diaspórico como sujeito híbrido, que não se refere a uma composição racial mista da população, mas a um processo de tradução cultural que nunca se completa, uma vez que está em constante negociação, perturbando modelos fixos de identidade cultural. (HALL, 2003).

Para o pesquisador indiano, Bhabha (1998), a existência diaspórica passou a evidenciar a situação de *entrelugar* caracterizada pela desterritorialização e reterritorialização e pela implícita tensão entre a vida aqui e o desejo por lá. Segundo esse pesquisador, o *entrelugar* seriam os espaços de fronteiras culturais, os interstícios das individualidades emergentes onde se podem ver os problemas das diferenças serem iluminados e discutidos. “De que modo se formam sujeitos nos entrelugares nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 20, grifo do autor).

Nessa perspectiva, inferimos que o personagem Mandu Ladino, no romance de Castelo Branco, vive uma condição de *entrelugar*, porque que se encontrava desterritorializado e reterritorializado, permanecendo numa situação de conflito entre a vida que levava no aldeamento e o desejo por voltar para lá, para suas terras (aldeia dos Alongazes, no Piauí), reafirmar sua identidade, sua língua, sua religião e sua cultura. Assim, nosso herói se vê nesses espaços de fronteiras culturais, se permitindo aprender outra língua, como o português e o espanhol e muito dos costumes dos brancos, enquanto viveu no aldeamento do Boqueirão do Cariri. Essas negociações e trocas culturais embora fossem feitas de maneira impositiva, foram de grande valia para que o projeto anticolonial de Mandu pudesse alavancar, porque pôde conhecer melhor o inimigo em suas fragilidades.

A condição de *entrelugar* permite que as individualidades sejam afloradas e, nesses interstícios, podemos ver os problemas das diferenças serem questionados. Dessa maneira, ao terem seus costumes e crenças desrespeitados, Mandu juntamente com os amigos do aldeamento atearam fogo na igreja e em todos os

santos. Esse é o primeiro ato de resistência de nosso herói. Por essas atitudes, Mandu será caracterizado por uma identidade de resistência. Sobre esse tipo de identidade Castells (1999, p. 24), se posiciona:

criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos [...] (CASTELLS, 1999, p. 24).

Desse modo, a construção da identidade de resistência ocorre quando os sujeitos são confrontados com as diversas formas de opressão e, tomando consciência dessa situação, rebelam-se contra a ordem socialmente imposta, adotando uma posição de insubmissão frente às instituições e aos valores arraigados na cultura. Segundo Castells (1999), esse tipo de identidade é, talvez, o mais importante para a construção das identidades, uma vez que produz a maneira de resistência coletiva contra a exploração, além de poder resultar em projetos que gerem sujeitos sedentos por uma vida diferente, o que pode acarretar em mudança social.

Mandu fugiu do aldeamento e foi em busca de sua identidade nas terras onde nasceu. Ao retornar ao local, o índio não encontrou nenhum sobrevivente de sua aldeia, não encontrou ecos que pudessem fazer refletir sua identidade. Dessa forma, o herói indígena passa a sentir-se um estrangeiro dentro de seu próprio território, vivendo, dessa maneira, uma espécie de *deslocamento*. Esses deslocamentos apesar de serem espaciais, refletem o desejo de um retorno temporal à época em que seu povo vivia livre e soberano em suas terras.

Na narrativa de Castelo Branco (2006), ao ser aprisionado e sofrer diversas torturas na fazenda Alegrete, Mandu Ladino adquiriu a identidade de resistência necessária para realização de seu projeto de libertação de sua gente. O indígena consegue fugir ajudado pelos amigos Cariris e Aranís e vingar-se de todos os brancos que o torturaram. Mataram a todos do local, deixaram somente uma pessoa para ser devorada num ritual antropofágico. Era Mão de Vaca, capataz da fazenda que torturou Mandu Ladino e que tinha grande prazer em persegui-lo. Durante esse episódio, o líder indígena conheceu mais sobre a antropofagia, entendeu melhor o que significava essa prática, percebeu que não se tratava apenas de um ato selvagem ou bárbaro como diziam os brancos. Segundo Mandu, “porque lhes apetecia comer inimigos valentes, altaneiros, bravos e fortes, virtudes que, pela

deglutição, aspiravam introjetar.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 209). O herói nunca havia presenciado uma cena de canibalismo e, “embora tivesse sido educado num aldeamento de padres, onde se condenava com vigor essa prática, achava que os nativos tinham todo o direito a tais costumes ancestrais” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 209).

De acordo com a visão eurocêntrica, havia uma aura de demonização dos rituais praticados pelos índios brasileiros, especialmente, os referentes à antropofagia, interpretados pelos europeus como sintomas de barbárie. Bosi (1992) lembra que tudo aquilo que é tornado como diabólico nas culturas nativas, no cristianismo é sublimado:

Tudo quanto se condenava como inspiração diabólica na vida das comunidades tupis — o uso e a celebração tribal da comida e da bebida, da dança e do canto, da oração e do transe — reverte positivamente à Eucaristia como expressão de um culto de teor interpessoal que se vale do alimento para santificá-lo. E o pão-corpo, é o vinho-sangue de um homem-deus fraterno e salvador. [...] A união eucarística rejeita com horror a cruenta refeição antropofágica (BOSI, 1992, p. 83).

Nas culturas nativas, a antropofagia não tinha unicamente a função de saciar a fome, ela cumpria uma ritualística de aquisição dos poderes mágicos daquele ser pela deglutição, assim como o corpo e o sangue no cristianismo representaria um sacramento. Castelo Branco apresenta um quadro narrativo, em seu romance, em que o personagem Mandu Ladino interroga Padre Lucé sobre o porquê de se condenar a antropofagia e este lhe responde:

— Comer carne humana — dissera-lhe [Padre Lucé] certa vez — é o maior de todos os pecados dos índios. [...]

— Pois não devia de ser, Padre! Os brancos quando fazem a sagrada comunhão, não afirmam que estão a comer o corpo e a beber o sangue de Cristo!? [...]

— Vejo que tua origem nativa te leva ainda a pensamentos muito pouco devotos e deveras ímpios; mas lembra-te que abrir a boca para falar blasfêmia também é um grande pecado, Mandu! — Falou como quem repreende — tu não estás vendo que são coisas completamente distintas? Na comunhão é tudo simbólico.

[...]

— Mas aí não está a intenção? E não é a intenção que vale?

De jeito nenhum! [...] Primeiro, vai uma enorme distância entre a intenção e a prática; depois na igreja não se tem a intenção de matar ninguém. Jesus, Nosso Senhor, doa com sacrifício o seu corpo para a redenção de nossos pecados. Banquete sagrado, amizade e amor, este, sim, o verdadeiro sentido da Comunhão Eucarística, um dos sete sacramentos da igreja. Já dentre os selvagens, cometem-se dois atos bárbaros e ambos são pecados gravíssimos: matar e devorar carne humana. Uma coisa é o coro dos anjos, outra coisa é o uivo do maligno. [...] — Em todo caso, chega de me arrastar para discussões heréticas. [...] O melhor que tens a fazer é parar de dizer

asneiras, de falar sobre coisas que não entendes, porque não é só a ação que leva ao fogo do inferno, mas igualmente a palavra maldita. E, agora, vai, ajoelha na capela e pede perdão ao Altíssimo pela blasfêmia que tu acabas de cometer.

Mandu obedeceu de pronto, porque tinha grande respeito ao vigário, mas saiu abaixando a cabeça, querendo esconder o riso que lhe ia nos lábios, porque sua língua, parecendo ganhar vida própria, coçava para dizer mais coisas; queria dizer que os índios nunca comem o corpo dos amigos, a quem muito prezam, mas tão somente a dos inimigos, por vingança de ofensas passadas (CASTELO BRANCO, 2006, p. 209-210, acréscimo nosso).

Nesse momento, vemos o colonizado usar a mesma ferramenta do colonizador, no caso específico, a língua persuasiva para questionar as ideologias que o branco tentou impor ao índio, visto pela cultura eurocêntrica, como *bárbaro*, *selvagem*, *comedor de carne humana*. Pelas lentes eurocêntricas, as práticas religiosas dos indígenas foram vistas como demoníacas, porque o ritual religioso do *outro* é que era tido como *bárbaro*. Apesar de qualificado como demoníaco, é possível perceber certa associação entre o ritual antropofágico e o ritual eucarístico cristão, pois em ambos, há a crença de que, se apropriando de tais elementos, adquirir-se-ia poderes mágicos de evolução e aperfeiçoamento do ser. Segundo Bosi (1992, p. 91), durante o século XVI, os missionários se voltaram para o índio, pregaram-lhe em tupi e compuseram “autos devotos (e, por vezes, circenses) com o fim de convertê-lo”, pois, sob a ótica eurocêntrica, a vida dos nativos estava imersa na barbárie e as suas práticas eram orientadas por demônios. Dessa maneira, as cerimônias indígenas, os cantos, as danças, a cauinagem, o rito antropofágico foram todos condenados como práticas pecaminosas.

Castelo Branco ao colocar, em seu romance, o índio Mandu Ladino para realizar um ritual canibal não está praticando um clichê em relação à antropofagia, está apenas reiterando a possibilidade de esse fato poder ocorrer pelas terras do Piauí. Alguns historiadores também fizeram menção ao caráter antropofágico de certas tribos. Carvalho (2009), ao listar as diversas tribos que moravam no Piauí, registra que duas delas comiam carne humana, isto é, eram canibais. Ele cita os Anicuz, que moravam nas cabeceiras do Rio Preto e os Nongazes, que viviam às margens de um riacho que entrava em Parnaíba. Embora os primeiros grupos indígenas não vivessem em nossas terras, por vezes, guerreavam com fazendeiros do Piauí.

Embora a maioria das tribos não fossem canibais, os brancos faziam questão de generalizar e considerar a todos os índios como antropófagos, para justificar o

seu projeto de subjugação e eliminação desses povos. Castelo Branco aponta, em sua narrativa, esse olhar depreciativo em relação a esses grupos: “[...] é mais um pra ajudar no combate ao tapuia-gentio-brabo, comedor de carne humana.” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 23). Em outro trecho, Castelo Branco (2006, p. 193) aponta que o canibalismo era mais um entre vários outros rituais que os índios realizavam, que “matar o inimigo durante a batalha ou subjugá-lo e devorá-lo em ritual festivo no terreiro da aldeia, era motivo de orgulho e honra para os grupos nativos [...].”

O historiador piauiense Nunes (2007, p. 57) assegura que “os ameríndios brasileiros [...] não poucos praticavam a antropofagia, não apenas em obediência a um rito, o que por vezes ocorria, mas também levados pela necessidade alimentar”. Essa ocorrência não faz desses povos inferiores aos europeus, em matéria alguma, uma vez que também há registros de muitos povos que foram obrigados a comer uns aos outros em época de grande escassez alimentar. Montaigne (1991, p. 101), na obra **Dos Canibais**, conta que Crisipo e Zenão, chefes da escola estoica, admitiam que se deveria tirar proveito dos cadáveres humanos, caso houvesse grande falta de alimentos, como procederam “nossos antepassados que, assediados por César em Alésia, resolveram [...] matar a fome comendo os velhos, mulheres e todos os que não fossem úteis ao combate”. Segundo Montaigne (1991), havia mais barbárie no ato desse general do que comê-los depois de mortos, como ocorria nos rituais antropófagos. E reforça dizendo: “é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos, mas vimos ocorrer entre vizinhos, nossos conterrâneos.” (MONTAIGNE, 1991, p. 101).

Desse modo, vemos o filósofo Montaigne (1991) registrar em seu ensaio, ainda no século XVI, exemplos da história que revelam que, em momentos de grande escassez alimentar, os homens “ditos civilizados” também praticavam a antropofagia. Ademais reforça uma crítica mordaz à visão eurocêntrica, reiterando que os europeus já cometeram e, ainda cometem, diversos atos de crueldade, mais bárbaros do que o canibalismo dos ameríndios. Ele relembra que, muitos homens eram torturados, esquartejados, queimados vivos em fogueiras ou mesmo jogados aos cães para serem devorados, tudo isso em nome da fé.

Assim, vemos que ao adotar a prática da antropofagia, Mandu Ladino está fazendo resistência não somente no aspecto bélico, mas também no aspecto

cultural. Poder fazer uso de suas práticas culturais, como a antropofagia, seria uma forma de resistir ao discurso dos brancos que acusavam tais práticas de demoníacas. Essa identidade de resistência de Mandu Ladino adquire status de um *Caliban*, personagem shakespeariano, da obra **A Tempestade**, figura conhecida por não se render ao colonizador.

Alguns séculos depois de publicada, a obra **A Tempestade** passou a representar na perspectiva dos estudos pós-coloniais uma metáfora da relação colonizador e colonizado. Caracterizado como um canibal e, estilisticamente nomeado por Shakespeare como *Caliban*, o indígena americano é recriado pelo dramaturgo inglês em forma de um anagrama. o pesquisador cubano Retamar (2004, p. 9 -10), em sua obra **Caliban**, releitura da peça shakespeariana, confirma esse ponto de vista sobre o aspecto anagramático desse personagem simbólico.

Caliban es anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘canibal’ __ expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como La tercera parte del rey Enrique VI y Oteló—, y este término, a su vez, proviene de ‘caribe’. Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que a hora ocupamos nosotros.²

Na citação acima, vemos a reiteração do escritor latino-americano com relação ao significado de Caliban associado à ideia de canibal, graças à associação dada pelos viajantes aos povos caribenhos, considerados como os mais valentes das Novas Terras. Na perspectiva dos estudos pós-coloniais, Caliban simbolizaria essa natureza aguerrida e resistente dos povos nativos frente ao poderio bélico impetrado pelo colonizador. Tendo em mente o aspecto simbólico, Caliban figuraria como uma expressão autêntica para se pensar a história cultural da América Latina. De igual modo, a personagem Mandu Ladino, de Castelo Branco representaria a resistência dos nativos piauienses frente ao colonialismo europeu, figurando, em nossa abordagem, como o nosso Caliban.

Estabelecendo uma correlação do protagonista Mandu Ladino, de Castelo Branco com a personagem Caliban, de Shakespeare, é possível perceber algumas

² “Caliban é anagrama forjado por Shakespeare de ‘canibal’ __ expressão que em sentido de antropófago, já tinha sido usada em outras obras, como em a terceira parte do *Rei Henrique VI* e *Otelo*. Este termo, por sua vez, vem de “Caribe”. Os Caribenhos, antes da chegada dos europeus, fizeram uma resistência heróica, foram os mais valentes, os habitantes resolutos das terras que agora nós ocupamos.” (RETAMAR, 2004, P. 9-10, tradução nossa).

relações de proximidade entre as duas criações literárias. Vejamos algumas delas. Antes que Caliban fosse escravizado por Próspero, o personagem vivia dentro de uma árvore. Essa prisão poderia representar a sua total identificação com a natureza. Semelhantemente, podemos perceber essa completa integração entre Mandu Ladino e o meio ao qual estava inserido, as terras do Vale do Longá, lugar em que vivia soberanamente junto a seu povo. Depois, Mandu foi aprisionado e levado para um aldeamento administrado por padres, lá foi possível conhecer melhor a língua do colonizador, assim como Caliban conheceu a língua de Próspero.

Até esse período, ambos acreditavam que seria possível uma convivência pacífica entre o europeu e o nativo. No entanto, os dois personagens tiveram seu momento epifânico, isto é, descobriram a impossibilidade de convivência harmônica entre colonizador e colonizado. Caliban só se deu conta do rebaixamento de sua posição, isto é, que era visto por Próspero como *bárbaro* e *selvagem*, quando desejou casar-se com a filha do Mago, a jovem Miranda. Casar-se com a bela jovem era estar na condição de igual ao colonizador. No trecho abaixo, é possível entrever a completa degradação a que Caliban foi posicionado:

Escravo odioso / Incapaz de um assomo de bondade, / Portador de todo o mal! Compadeci-me de ti, / Quão difícil me foi ensinar-te a falar! / Antes de o aprenderes, selvagem, / Nem o teu próprio pensamento entendias. / Balbuciavas como uma besta e eu ensinei-te / As palavras que traduziam teus pensamentos. / Apesar disso, tua raça era tão vil / Que não suportou lidar com a boa natureza. / Ficaste preso neste rochedo mas para ti / A prisão é boa demais (SHAKESPEARE, I ato, cena 2).

Caliban por sua vez amaldiçoa tal ensinamento “Ensinaste-me a falar, mas o que aprendi / Foi a praguejar! Que a peste te cubra de chagas/ Por mo teres ensinado.” (SHAKESPEARE, I ato, cena 2). O personagem shakespereano toma consciência que apropriar-se da língua do colonizador trouxe-lhes males irreparáveis, como mostrar todas as belezas e riquezas do lugar, por isso amaldiçoa tal ensinamento. Antes da chegada de Próspero, Caliban vivia como senhor daquele lugar, era dono de si: “*Esta ilha é minha, herdei-a de Sicorax, minha mãe. Roubaste-me; adulava-me, quando aqui chegaste; [...] Naquele tempo, tinha-te amizade, mostrei-te as fontes frescas [...]. Seja eu maldito por havê-lo!*” (SHAKESPEARE, ato I, cena 2). A fala de Caliban desvenda a mesma relação de *falsa amizade* do branco europeu com relação aos povos nativos, mostra as relações de interesses nessa

aproximação. Caliban acreditou tanto nessa amizade que achou que fosse possível casar-se com Miranda. Deu-se início a rebelião de Caliban.

Mandu Ladino também teve seu momento epifânico sobre os verdadeiros intentos dos europeus: a usurpação de suas terras, a escravização e matança de seu povo. Para isso, criaram doutrinas que rebaixavam os indígenas à condição de *animais*, de *selvagens*, *comedor de carne humana*. Esse momento de descoberta ocorreu, quando viu todos os símbolos sagrados de sua gente serem queimados por um padre recém-chegado ao aldeamento. Conforme a ideologia do dominador, esses objetos eram interpretados como demoníacos. Esse momento epifânico provocou um ímpeto de rebeldia tanto em Caliban quanto em Mandu Ladino, a partir desse momento, ambos passaram a maldizer a língua que aprenderam.

Caliban foi escravizado por Próspero e este lhe imputou trabalhos pesados e castigos cruéis. Por semelhante modo, Mandu viveu um completo aviltamento de sua condição humana, essa era a condição imposta a todos os índios que não se deixavam subjugar pelo colonizador. Caliban organiza um motim para destronar Próspero e resgatar sua liberdade de volta. Contudo, o personagem shakespereano fracassou na sua tentativa e embora tenha continuado como escravo de Próspero, passou a ser símbolo de resistência dos povos nativos. Já Mandu Ladino obteve um maior êxito em sua empreitada, pois conseguiu, por mais de dois anos, resistir ao poderio bélico do colonizador. Através do levantamento de tribos inimigas, montou seu exército e humilhou por várias vezes as tropas oficiais do governo. Como a maior parte dos heróis, dedicou sua vida à libertação de seu povo. Assim, Mandu Ladino tornou-se uma de nossas maiores expressões de liberdade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração que a história seria fruto de uma construção discursiva, nossa pesquisa procurou levantar como primeiro objetivo específico investigar como a história do índio Mandu Ladino se torna ficção no romance histórico de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco. Após as leituras realizadas, encontramos que a obra em estudo surgiu num contexto em que o tema da identidade passou a ser revisitado no meio acadêmico, possibilitando que povos periféricos passassem a combater a situação de subalternidade e reivindicar suas posições de sujeitos na história.

Desse modo, a narrativa de Castelo Branco veio à tona num contexto em que o povo piauiense também buscava por suas genealogias para tentar se autoafirmar perante o país como um povo de cultura, como um povo de história. Nessa busca por modelos, esbarramos na figura do índio, representada pela personagem Mandu Ladino que, na ficção do escritor piauiense, tornou-se parâmetro para a estruturação da matriz identitária piauiense, numa atitude que lembra, em algum aspecto, a prosa indianista romântica. Neste empenho, o autor de Mandu Ladino produziu uma literatura voltada para o passado histórico do Piauí, na tentativa de aprofundar no passado a própria realidade, a fim de demonstrar a mesma dignidade histórica dos demais brasileiros e, com isto, parecer pertencer a uma filiação de tradição admirável. E, desse modo, reiterar o mito da nobreza indígena, que poderia atenuar o estigma da inferioridade do povo piauiense.

O segundo objetivo específico da pesquisa foi contextualizar historicamente o Piauí à época da chegada dos colonizadores, averiguando as circunstâncias do processo de resistência indígenas nas lutas contra a colonização da região, relatados pela historiografia oficial e por Castelo Branco na narrativa **Mandu Ladino**. Com relação a esse objetivo, verificamos que a narrativa ambienta-se no final do século XVII e início do XVIII, período em que os bandeirantes e pecuaristas vindo de São Paulo, Bahia, Pernambuco e Maranhão iniciaram o processo de povoamento das terras do Piauí.

Constatamos também que a Coroa portuguesa, logo no primeiro século de colonização, interessada na ajuda dos indígenas para a exploração das riquezas desse espaço e, preocupada com a defesa dos territórios contra ataques inimigos, criou leis que aparentemente os protegeria. No entanto, essas leis tornaram-se

ineficientes com relação à proteção desses nativos, uma vez que necessitando de terras para instalação de suas fazendas e de mão de obra barata, os fazendeiros desse solo, entraram em guerras com os índios dessa região para pilhar-lhes as terras e arrebanhar sua força de trabalho. A empreitada era tão lucrativa que esses eventos chegaram a ser financiados por governadores de estado. Esses embates duraram mais de dois séculos e representaram um dos mais covardes episódios de nossa história.

Examinamos igualmente que, desde o início da colonização, os europeus tentaram negar a participação dos índios no processo de colonização do estado, entretanto, contrariando muito dos registros da historiografia oficial, novos estudos mostraram que os indígenas piauienses tiveram uma participação ativa e decisiva durante os eventos da colonização ora colaborando com os europeus, ora colocando-se como obstáculos frente à realização do projeto de povoamento dessas terras.

Desde o início, o projeto de colonização deste solo não foi nada fácil para os europeus. Foram muitos os embates, pois os índios, que aqui viviam, lutaram heroicamente para defender a terra de seus antepassados. Neste estudo, detectamos que, a história de resistência aguerrida dos índios no Piauí ficou ofuscada, tentaram a todo custo apagar ou intencionalmente fingiram esquecer a história dos massacres ocorridos, no entanto isso não ocorreu.

No romance de Castelo Branco, a figura de Mandu Ladino é representada como herói dos povos indígenas da região do Piauí. Ele é colocado na posição de sujeito ativo nesse processo de resistência dos índios da região. A narrativa apresenta seus feitos como mais grandiosos do que os registros historiográficos. A trama criada para inserir a personagem Mandu Ladino já era por si mesma atraente e digna de grandes paladinos. Castelo Branco compilou muitos dos registros historiográficos sobre os eventos da resistência dos índios no Piauí e do povoamento dessas terras pelos portugueses para a composição de sua narrativa.

Na obra, o protagonista vive uma espécie de *diáspora* em sua trajetória não somente espacial, mas também cultural, uma vez que, escapando ao massacre de sua aldeia, foi levado para viver num aldeamento de padres capuchinhos na região da Paraíba, onde teve que aprender os costumes e a cultura dos colonizadores. Ao perceber que seu povo estava sendo arrasado, organizou uma rebelião e deu início ao seu processo de resistência. Assim, o nome Mandu Ladino, na narrativa de

Castelo Branco, representava um eco de esperança aos povos nativos da região, contudo trazia grande ameaça ao projeto colonial. Segundo a narrativa de Castelo Branco, Mandu Ladino teria morrido afogado, quando atravessava numa balsa as águas do rio Parnaíba, tentando chegar às terras do Piauí, contudo não conseguiu realizar seu intento, pois foi crivado de balas, vindas da expedição de Bernardo Aguiar, que movia-lhe uma perseguição sem descanso, do lado do Piauí.

A morte do índio Mandu Ladino não encerrou o processo de perseguição aos índios dessa região, apesar da carnificina comprovada historicamente, não podemos achar que a história dos índios no Piauí chegou ao fim com os aldeamentos e a pacificação das últimas tribos rebeldes. Concordamos com a pesquisadora Borges (2010), quando ela defende que esse discurso do extermínio, embora faça justiça e homenageie os indígenas, tem contribuído ainda mais para invisibilizá-los, promovendo a instituição de uma espécie de *historicídio*, isto é, matá-los outra vez no papel.

Nosso terceiro objetivo específico foi conhecer os principais matizes indígenas construídos por escritores, ao longo da Literatura, especialmente, a Brasileira. E o que encontramos, neste estudo, foi que as primeiras formas de representações indígenas da nossa literatura foram produzidas desde os primeiros cronistas e catequizadores que criaram a imagem de *homem selvagem e bárbaro* e, desse modo, visto pela ótica eurocêntrica como indivíduo carente de conversão e civilização.

Algum tempo depois, no século XIX, dada a preocupação com o resgate da identidade nacional, foi produzida outra imagem, criada pelos escritores românticos em relação ao nativo americano, a de *Bom selvagem*, representação também distante e distorcida que travestia o índio de fidalgo e cavaleiro medieval. Mais tarde, durante o Modernismo brasileiro, houve um resgate da imagem do *antropófago*, um retorno ao primitivismo indígena, buscando uma maior identificação com a realidade nacional e representando o brasileiro como fruto das três raças: ameríndias, africanas e europeias.

Em todas as representações citadas anteriormente, referem-se a uma perspectiva em que o índio ainda não era o ator literário dessas narrativas, ao contrário, era objeto representado pela literatura lusocêntrica. Somente a partir do século XXI, graças ao lugar que o índio passou a ocupar na sociedade brasileira,

teremos escritores indígenas produzindo a sua própria poética e escrevendo em suas próprias línguas.

E por último, nosso objetivo geral foi analisar as representações indígenas construídas por Castelo Branco em **Mandu Ladino** para evidenciar o confronto entre o índio e o branco português durante o processo de colonização do Piauí, bem como identificar, na obra, influências de matizes indígenas construídos por outros escritores, ao longo da literatura, sobretudo, a brasileira. Após as leituras realizadas, verificamos que o escritor piauiense constrói em sua narrativa algumas representações já bem conhecidas e tipificadas na literatura brasileira, entre elas a reprodução do mito do *bom selvagem*, figurado pela personagem Aluhy, que tal qual as personagens românticas, molda-se à cultura do colonizador, sacrificando seus costumes, sua religião e sua língua em nome do amor. E por outro lado, temos a principal forma de representação no romance que é a imagem calibesca da personagem Mandu Ladino. Esse personagem simbolizaria essa natureza aguerrida e resistente dos povos nativos frente ao poderio do colonizador. Sendo oprimido pelos fazendeiros aqui instalados, Mandu Ladino tomou consciência da exploração a que eram submetidos os povos nativos e, por essa razão, rebelou-se contra a ordem colonial imposta, adotando uma posição de insubmissão frente à cultura eurocêntrica e promovendo guerrilhas que desestabilizaram e adiaram, por um dado período, o projeto de implantação da colônia por essas terras.

Ficou evidente que Castelo Branco apresenta um viés favorável a causa do índio Mandu Ladino e seus pares, louvando seus atos heróicos e criticando os massacres praticados pelos colonizadores. Contudo, deixa entrever um posicionamento ainda um tanto comprometido ideologicamente com os ideais eurocêntricos, ao colocar que a sobrinha de Mandu Ladino, Mariah, antes de morrer “teve a grande alegria de ver um dos seus netos assumir as elevadas funções de Governador da recém-criada Capitania de São José do Piauí.” (CASTELO BRANCO, p. 484). O trecho em questão faz parte do epílogo do romance, nele, o narrador se contradiz e manifesta um ponto de vista contrário ao que vinha defendendo desde o começo da obra, isto é, acaba enaltecendo o fato de um descendente indígena transformar-se num dos primeiros governadores do Piauí.

Ao exaltar o fato de um descendente indígena transformar-se em governador do Piauí, Castelo Branco tenta atenuar a história de violência que foi a formação de nosso estado, uma vez somos fruto da relação não permitida entre brancos e índios,

entre negros e índios, entre brancos e negros. Assim, o autor de Mandu Ladino idealiza um passado histórico a fim de demonstrar a mesma dignidade histórica dos demais brasileiros e, com isto, parecer pertencer a uma filiação de tradição admirável. E, desse modo, vivenciamos a volta ao mito da nobreza indígena, que poderia eximir o “estigma da inferioridade do povo piauiense”.

Apesar da crítica feita acima, acreditamos que o romance de Castelo Branco poderá trazer contribuições no sentido de favorecer a reflexão sobre os feitos do vulto histórico Mandu Ladino, bem como desvelar os diversos embates de resistência empreendidos pelos nativos contra o colonizador para defender a terra, a cultura e os costumes de seus ancestrais. Embora esses eventos tenham sido grandiosos e importantes, a historiografia oficial do estado fez questão de esquecer, o que provocou um duro golpe em nossa formação etnoracial. Nessa procura por parâmetros, esbarramos na figura do índio, representada pela personagem Mandu Ladino que, na ficção de Castelo Branco, tornou-se referencial para a estruturação da matriz identitária piauiense, numa atitude que lembra, em muito aspecto, a literatura indianista romântica.

Com esse trabalho, não tivemos a pretensão de esgotar todas possibilidades interpretativas a respeito da obra de Castelo Branco, ele apenas se coloca como mais um, entre as muitas perspectivas de leitura que ainda surgirão em relação à obra estudada. Portanto, esperamos ter valido a pena pesquisarmos o passado, não com o intuito de modificá-lo, mas com o propósito de ressignificá-lo, permitindo a possibilidade de voz a quem ainda hoje tem sido impedido de falar. Quem sabe assim poderemos partilhar do orgulho de sermos uma só raça e não mais *duvidarmos de nossa existência*.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José. **O Guarani**. 20. ed. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Iracema**: lendas do Ceará. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Memória cronológica, histórica e corográfica da Província de Piauí**. Teresina: COMEPI, 1981.

ANDRADE, MÁRIO de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Nova Fronteira, 2013.

ANDRADE, Oswald de. **O manifesto antropófago**. In: TELES, Gilberto Mendonça. Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>>. Acesso em: 15/07/2017

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Eudoro de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ASSIS, Machado. Iracema. In: ALENCAR, José. **Iracema**: lendas do Ceará. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 7. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BONICCI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialista. In: BONICCI, Thomas; ZOLIN, Lucia Osana. **Teoria Literária**: abordagens Histórias e tendências Contemporâneas. Maringá: EdUEM, 2005.

BONNICI, Thomas. **Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais**. Mimeses. Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, dez. 1998. Disponível em: http://www.usc.br/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998_art_01.pdf. Acesso em: 26 ago. 2015.

BORGES, Jóina Freitas. **Sob os areais**: arqueologia, história e memória. 2006. 233 f. Dissertação (Mestrado em História), Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, 2006. Disponível em: <<http://www.ufpi.br/subsiteFiles/mesthist/arquivos/files/Dissertacoes/Dissertacao%20da%20JOINA.PDF>>. Acesso em 10 jan. 2015.

BORGES, Jóina Freitas. **Os senhores da dunas e os adventícios d'além mar**: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na costa leste-oeste (séculos XVI e XVII). 2010. 362 f. Tese (Doutorado em História), Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, 2010. Disponível em:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=201993 >. Acesso em 10 abr. 2016.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **História concisa da literatura brasileira**. 49. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

_____. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CARRISO, Silvina. Indigenismo. In: **Conceitos de literatura e Culturas**. FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.). 2. ed. Juiz de Fora: UFJF; Niterói: UdUFF, 2010.

CARVALHO, Elmar. **Bernardo de Carvalho, o Fundador de Bitorocara**. 2. ed. Teresina [s. n] , 2016.

CARVALHO, Miguel de. **Descrição do sertão do Piauí**. 2. ed. Teresina: APL; FUNDAC; DETRAN, 2009.

CASTELLS, Manuel. A construção da Identidade. In:_____. **O poder da identidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999. In:

CASTELO BRANCO, Anfrísio Neto Lobão. **Mandu Ladino**. Teresina, [s.n.], 2006.

CHAVES, Flávio Loureiro. **História e Literatura**. Porto Alegre: Editora da UFRS, 1991.

CHAVES, Joaquim. **O índio no solo piauiense**. 3. ed. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí: primeira metade do século XVIII. **Revista de História**, São Paulo, nº 168, p. 167-200, janeiro / junho 2013.

COSTA, F. A. Pereira da. **Cronologia Histórica do Estado do Piauí**. Rio de Janeiro: Artenova, 2010.

COSTA, João Paulo Peixoto. A farsa do extermínio: reflexões sobre a historiografia indígena no Piauí. In: MENDES, Algemira de M.; FERREIRA, Élio; TORRES, Margareth T. **Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana: memória, identidade, ensino e construções literárias**. Teresina: Editora da UFPI; Fundação Universidade Estadual do Piauí, 2013.

COSTA, Nelson Nery. **O começo do Piauí: os primórdios e a segunda metade do século XVII**. Teresina: Instituto Civitas/Cidadania e Política Pública, 2006.

CRUZ, Francisco I. L. de Oliveira da; FRANCO, Roberto K. Gomes; LUSTOSA, Julianna Melo. O aprendizado histórico de luta e resistência de Mandu Ladino no Nordeste do Brasil à expansão colonial. In: IV FIPED- FÓRUM INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA, UFPI, 4., 2012, Parnaíba/Piauí. **Anais eletrônicos...** Campina Grande: Realize Editora, 2012. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/fiped/trabalhos/755850b63f214c33997b033339e63df5_2520.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2014.

DIAS, Claudete Maria Miranda; SOUSA, Patrícia de (Org.). **História dos índios do Piauí**. Teresina: EDUFPI / Gráfica do Povo: 2011.

_____. **O Piauí que o Brasil quer ver**: história, arte e cultura. Teresina: Halley S. A Editora/EDUFPI, 2014.

DIAS, Gonçalves. **Primeiros cantos**. NEAD – núcleo de educação a distância da Universidade da Amazônia. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua00119a.pdf>>. Acesso em: 25/02/2016.

DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. A Guerra dos Bárbaros: manifestações das forças colonizadoras e da resistência nativa na América Portuguesa. **Revista Eletrônica de História do Brasil**, Juiz de Fora: UFJF, v. 5, n. 1, set. 2002. p. 05-15. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/rehb/files/2010/03/v5-n1-2001.pdf>>. Acesso em mai. 2015.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do texto**: prolegômenos e teoria da narrativa. São Paulo: Ática, 1995. v. 1.

_____. Rousseau: o mito do bom selvagem. **Pensar é preciso**, São Paulo, fev. 2011. Disponível em: <https://pt.wikisource.org/wiki/Pensar_%C3%A9_preciso/VII/Rousseau:_o_mito_do_bom_selvagem>. Acesso em: 15/03/2016.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Evangelista, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na Constituinte de 1988. 2004. 76 f. Dissertação (Mestrado em História Social Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=Direitos+ind%C3%ADgenas%3A+o+debate+na+Constituinte+de+1988.+Autor+%3A+Carlos+Augusto+Valle+Evangelista+Disserta%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em mai. 2016.

FONSECA, Rodrigo Gerolineto. **A pedra e o pálio**: relações sociais e culturais na capitania do Piauí no século XVIII. 2010. 152 f. Dissertação (Mestrado em História do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010. Disponível em: <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/mesthist/arquivos/files/Dissertacoes/Dissertacao_Rodrigo%20Gerolineto.pdf>. Acesso em 15 ago. 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE-MAIA, Newton. **A ciência por dentro**. Petrópolis: Vozes, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GUIDON, Niède. Entrevista: Niède Guidon. Entrevistador: Paulo Machado. **Pulsar**, Teresina, ano I, n. 1, p. 24-31, mar./jun. 1998.

GUIMARÃES, Heitor Velasco Fernandes. O Desassossego Jesuítico: Resistência Indígena à Colonização Cristã na América Portuguesa do XVI. In: ANPUH/SP/USP – XIX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: Poder, Violência e Exclusão. São Paulo, 2008. **Anais...** São Paulo, 2008. Cd-Rom. Disponível em: <<http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2013/10/Resist%C3%Aancia-Ind%C3%ADgena-e-Escrava-em-Camamu-no-S%C3%A9culo-XVII.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERIARTE, Maurício de. **Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas**. Vienna, Austria: [s.n], 1874.

JAMESON, Frederic. O romance histórico ainda é possível? Tradução de Hugo Mader. **Novos Estudos**, São Paulo: CEBRAP, n. 77, mar. 2007.

LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LUKÁCS, George. **O romance histórico**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas, **Alceu**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf> Acesso em: 05/03/2006.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas**. Tradução Carlos Urbim e Jacques Waimberg. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

MACEDO, Helder Alexandre M. de e POSSAMAI, Paulo César. História indígena no sertão do Rio Grande do Norte após a “Guerra dos Bárbaros”: resistência e mestiçagem cultural. In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA ANPUH, Londrina, 2005. **Anais eletrônicos...** Londrina, 2005. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.1261.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

MACHADO, Paulo Henrique Couto. Um diagnóstico precoce da farsa. In: CHAVES, Joaquim. **O índio no solo piauiense**. 3. ed. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

_____. **As trilhas da morte**: extermínio e espoliação das nações indígenas na região da bacia hidrográfica parnaibana piauiense. Teresina: Corisco: 2002.

MARIOSA, Duarcides Ferreira. A chegada do conquistador. In: _____. **Hibridismo e integração nas obras de Florestan Fernandes: interpretativas do Brasil**. 2003. 223 f.. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. Disponível em:<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2011/sociologia/dissertacoes/mariosa_duarcides.pdf>. Acesso em 20 mai. 2015.

MARTINS, Wilson. **A crítica literária no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Bárbaras guerras**: povos indígenas nos conflitos e alianças pela conquista do sertão nordestino colonial. Disponível em:<<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RPMedeiros.pdf>>. Acesso em 15 jul. 2015.

MELO, Cláudio (Pe). Comentários e notas. In: CARVALHO, Miguel de (Pe). **Descrição do sertão do Piauí**. 2. Ed. Teresina: APL; FUNDAC; DETRAN, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. IN: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. 5. ed. Tradução Sergio Millet. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MONTEIRO, John. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOSTAÇO, Edécio. A história, o historiador e a narratividade. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 151-162, jan. – jun. 2010.

NICOLA, JOSÉ de. **Literatura brasileira**: das origens aos nossos dias. São Paulo: Scipione, 2003.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo Sistema Colonial**. São Paulo: Hucitec, 1979.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a história do Piauí**: Pré-história, primeiros contatos com a terra... v. 1. Teresina: FUNDAPI / Fundação Mons. Chaves, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

OLIVEIRA, Maria Edith Maroca de A. R. de. O indianismo alencariano e a narrativa da formação nacional. **Revista Graphos**: Revista da Pós-Graduação em Letras/UFPB, João Pessoa, vol 7, n. 2/1, p. 135-139, 2005 –.

OLIVEIRA, M. do Desterro; MARTINS, Milena; FERREIRA, Élio. O genocídio no romance Mandu Ladino, de Anfrísio Neto Lobão Castelo Branco. In: In: MENDES, Algemira de M.; FERREIRA, Élio; TORRES, Margareth T. **Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**: memória, identidade, ensino e construções literárias. Teresina: Editora da UFPI; Fundação Universidade Estadual do Piauí, 2013.

PEREIRA, Domingos Dias. A saga de Mandu Ladino. **Cadernos de Teresina**, Teresina, ano 7, n. 13, p. 32-33, abr. 1993.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PUNTONI, Pedro. **Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650 -1720). São Paulo: Editora Hucitec/EdUSP, 2004.

PROENÇA, M. Cavalcanti. Introdução. ALENCAR, José. **Iracema**: lendas do Ceará. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RIBEIRO, José A. Pereira. **O romance histórico na literatura brasileira**. São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia / Conselho Estadual de Cultura, 1976.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RETAMAR, Roberto F. **Todo Caliban**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Lara de Melo. A guerra dos bárbaros: colonização e resistência indígena no Norte da Capitania de Ilhéus (1650-1674). In: **Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII**. 2004. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em: <<http://www.pppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2013/10/Resist%C3%Aancia-Ind%C3%ADgena-e-Escrava-em-Camamu-no-S%C3%A9culo-XVII.pdf>>. Acesso em: 5 jul 2015.

SANTOS, Luzia Aparecida Oliva. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: Matizes da figuração. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: < http://www.culturaacademica.com.br/_img/arquivos/%7BDD183832-0D1B-44A8-BBBF-5141C0458016%7D_Percurso_da_indianidade_na_literatura_brasileira_V2-BxRes.pdf >. Acesso em 10/04/2016.

SCHRAMM JÚNIOR, Roberto Mário. **Indianismo, neoindianismo, pós-indianismo**: figurações e fulgurações do indígena na historiografia literária brasileira. Disponível em: < <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/x-sihl/media/comunicacao-62.pdf>>. Acesso em 24/08/2017.

SHAKESPEARE, W. A Tempestade. In: _____ **Teatro Completo**: comédias. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, [s/d].

SILVA, Josias Clarence Carneiro da. **Abelheiras**: o último reduto da Casa da Torre do Piauí. Teresina: Gráfica e Editora Júnior LTDA, 1991.

SILVA, Da Costa e. **Poesias completas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

SILVA, Ednilson Esmério Toledo da; TESSER, Tabata Pastore. Maíra: a liturgia do sacrifício indígena. **Alabastro**: revista eletrônica dos alunos da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, ano 1, v. 1, n. 2, p. 43-49, 2013. Disponível em: < <http://revistaalabastro.fespsp.org.br/index.php/alabastro/article/view/31>>. Acesso em 10/06/2016.

SOUZA, Roberto Acízelo de. **Teoria da literatura**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Tradução Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TELES, Gilberto Mendonça. **Estudos de poesia brasileira**. Coimbra: Almedina, 1985.

VALDÉS, Eduardo Devés. **O pensamento latinoamericano na virada do século: Temas e figuras mais relevantes**. Tradução Gilmar Antonio Bedin. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: UnB, 1998.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução Alípio Correia de França Neto. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WHITE, Hayden. Teoria literária e escrita da história. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1991, p. 21-48. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1978/1117>>. Acesso em: 22 jun. 2015.